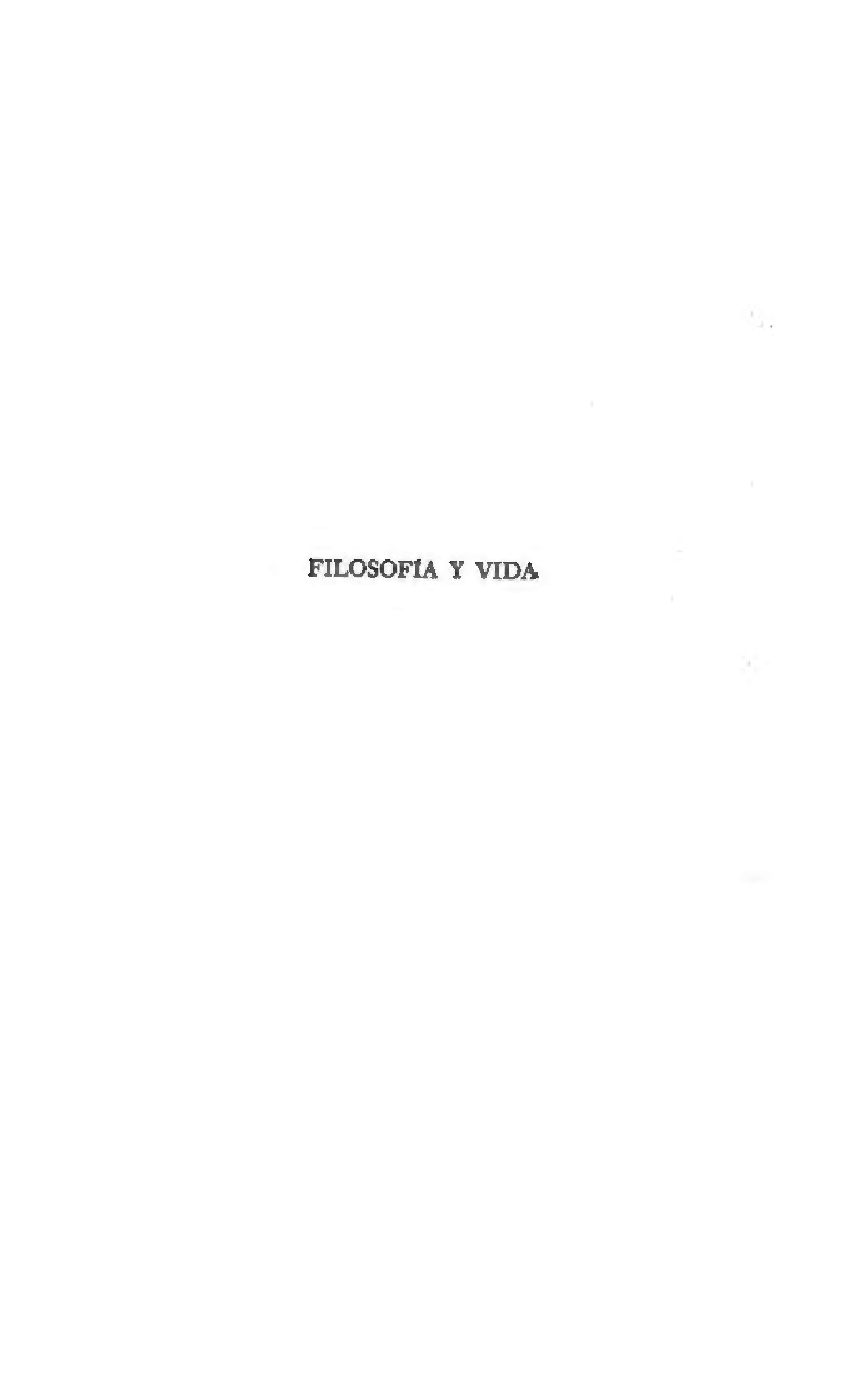
OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

6

FILOSOFÍA Y VIDA



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES



FILOSOFÍA Y VIDA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).

1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Fundamentos psicológicos y metafísicos.
Aplicaciones sociales.

Vol. 3 — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.

1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.
3. Filosofía y religión en Oriente y Occidente.
4. Qué es el catolicismo.

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA.

1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

6

FILOSOFÍA Y VIDA



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

1983

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0130-8 (vol. 6)

EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRÓLOGO

En este sexto volumen de nuestras Obras hemos incluído varios trabajos cuya intención principal es la pregunta por el sentido de la filosofía misma: qué es la filosofía, qué sentido tiene para la vida humana, de qué manera ilumina todo el saber científico y todo el obrar humano, dándole unidad, comprensión y validez.

En una primera intención habíamos proyectado incluír este material en el volumen III, en el cual hemos publicado nuestra Introducción a la filosofía. *Pero el contenido resultaba excesivo para un solo volumen y hemos tenido que desdoblarlo en dos, que sin duda alguna se complementan.*

En primer lugar presentamos nuestro estudio Filosofar y vivir, *en el cual hemos tratado directamente de mostrar la esencia vital del saber filosófico en contraposición con la imagen abstracta con que aparece con frecuencia.*

En segundo lugar ampliamos esta primera visión, incluyendo el estudio publicado en 1955 con el título ¿Qué es la filosofía?, *al cual agregamos después otros dos trabajos escritos ya bajo la inspiración directa de nuestra concepción in-sistencial de la filosofía, y aprovechando algunos aspectos que nos resultaron útiles de las filosofías orientales, para una mejor comprensión de la filosofía misma.*

Agregamos en tercer lugar un estudio recientemente publicado por la Universidad del Salvador sobre la conexión entre la ciencia, la filosofía y la religión. Naturalmente, con-

sideramos que este pequeño trabajo es una respuesta a la pregunta por la filosofía y la vida del hombre en sus dos aspectos fundamentales: la ciencia y la religión.

En fin, incluímos en este volumen también un trabajo escrito en 1954, en el cual intentamos una Clasificación y coordinación de las ciencias, *y expusimos nuestra visión unitaria del conjunto del saber humano en las diversas ramas de los conocimientos y de sus relaciones prácticas con la vida.*

Como se puede advertir, este conjunto de trabajos tiene un foco de convergencia, que es nuestra concepción de la íntima relación existente entre la filosofía *y la* vida. *Ello significa subrayar la esencia vital de la filosofía, porque nace y se nutre de la vida, y la necesidad que la vida tiene de ser iluminada por los últimos principios del saber humano, que quieren revelarnos la última realidad de la vida y de todos los seres.*

1

FILOSOFAR Y VIVIR

(Esencia de la filosofía)

Este trabajo fue publicado en su primera edición encabezando la colección *La filosofía de nuestro tiempo*, que iniciamos en 1948, con el sello editorial de Espasa-Calpe Argentina, S.A.

ÍNDICE

ADVERTENCIA

Esta meditación quiere ir acercando a los lectores, por el camino sencillo de la descripción del hecho del "filosofar", hacia el centro mismo de la "filosofía". La riqueza y la complejidad de los problemas de la filosofía, los diversos sistemas y tendencias a que ella ha dado lugar, su carácter de ciencia elevada y misteriosa que ha de llegarse hasta los objetos más remotos de nuestro conocimiento, y finalmente el hecho de que sean relativamente pocos los hombres que se preocupen de la filosofía, como ciencia que no es necesaria para la vida práctica, puede inducir a los no iniciados —y a veces a algunos iniciados— a considerar la filosofía como algo desligado de la vida del hombre, y como un agradable o curioso pasatiempo. Sin embargo, la atenta reflexión sobre el "filosofar", nos muestra hasta qué punto la filosofía es algo íntimo al hombre mismo, hasta qué punto estamos frecuentemente filosofando —tal vez sin una dirección acertada—, y, en fin, hasta qué punto nos es necesario detener de cuando en cuando el tropel de nuestras preocupaciones cotidianas para dedicar un momento de reflexión metódica a nuestros más íntimos problemas, es decir, para "filosofar".

Esta meditación es intencionadamente breve, para que más fácilmente pueda asimilarse. En realidad es una aproximación a señalar la esencia de la filosofía, *a la que el hombre* de hecho *puede aspirar. No es por ello extraño*

que hayamos encontrado en nuestro análisis del "filosofar" problemas de importancia capital para el sentido y la esencia de la filosofía. Con la concisión que nos habíamos propuesto, pero con lenguaje sencillo y asequible, para que aun los aficionados puedan seguirnos sin trabajo, hemos ido señalando esos problemas y apuntando soluciones.

San Miguel (Argentina), 25 de marzo de 1948.

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Hace tiempo agotada la primera edición, ofrecemos ahora una reimpresión sin haber introducido modificación alguna en el texto. Creemos que la exposición que hicimos en 1948 sigue teniendo el valor y el interés que entonces le atribuímos. Desde entonces hemos trabajado en explicitar varias de las ideas que aquí están ya bien apuntadas. La concepción central de la esencia del hombre como "in-sistencia" la teníamos ya presente al escribir estas líneas, pero no la considerábamos suficientemente madura para su desarrollo. Posteriormente hemos tratado de concretar nuestros análisis de la esencia del hombre en varios trabajos, especialmente en Más allá del existencialismo *(Barcelona, 1958) y* Tres lecciones de metafísica in-sistencial *(Barcelona, 1961).*

Buenos Aires, 17 de enero de 1962.

I

PREÁMBULO: POR UN CIELO TROPICAL

A) *¿Qué es la filosofía?*

A ti, que con el brillo de la inquietud y de la curiosidad en los ojos me preguntas qué es la filosofía, te contesto diciéndote que es algo muy interior a ti mismo, y que con frecuencia estás filosofando tal vez. ¿Quién sabe si ya estás filosofando al hacerme esa pregunta? Y aunque generalmente se comienza por explicar lo que es "la filosofía", por intentar dar una aclaración y *definición* de ella, creo mejor que comencemos por describir, contemplar, y, si es posible, por sentir y experimentar lo que es el *filosofar*.

De esta manera nuestro trabajo es más sencillo y más seguro. Porque me temo que si entramos de inmediato en una definición de la filosofía tropezaremos con algo que nos deje siempre en cierta oscuridad e insatisfacción; y nos quedaremos con la impresión de que ese algo se escapa a toda definición abstracta de la filosofía. En otra oportunidad, si la tenemos, pediremos a los filósofos que nos expliquen sus propias definiciones de la filosofía, comenzando por la más clásica, y sin duda una de las mejores, la de inspiración aristotélica.

Pero, *¿qué es filosofar?*

Cuando me diriges esa pregunta estás ya pensando en una *especial actitud humana frente a problemas trascendentales para el hombre.* Esa actitud, que tú mismo tienes, es precisamente *el filosofar.*

B) *Una experiencia del filosofar.*

En un viaje, en que tuve que alejarme del centro donde durante muchos años se ha ido desenvolviendo mi vida, la región del Río de la Plata, me encontraba subiendo en avión desde Cali a la capital colombiana, Bogotá. La ascensión desde Cali a la sabana de Bogotá, situada a cerca de 3.000 metros de altura, se realiza por encima de unos valles magníficos cruzados por ríos tributarios del Magdalena, cuyo inmenso valle comienza a abrirse entre las dos cordilleras en que se bifurcan los Andes al sur de Colombia. Mientras el histórico río Magdalena se dirige hacia el norte, a nuestra izquierda, y el Nevado del Tolima levanta sobre las nubes su frente eternamente blanca, iluminada ahora por el sol de la mañana, admiramos en el fondo el ardor de una vegetación tropical que despliega todas las maravillas de la vida y del colorido de la naturaleza. Las pequeñas casas suspendidas en las montañas parecían juguetes infantiles. La impresión que siente el pasajero es que el avión va subiendo y subiendo progresivamente por una escala invisible, como queriendo separarse cada vez más de la tierra. Por el cielo tropical en el que estábamos suspendidos, cruzaban grupos de blancas nubes, entre las cuales iba como deslizándose mágicamente nuestro avión. Por momentos le parece a uno que ha perdido contacto con el mundo real, dejado allá abajo, y que ha pasado insensiblemente al mundo de hadas, desde el cual contempla como algo extraño el mundo en que antes habitaba. Yo me consideraba entonces como perdido en el espacio, como un ser que da vueltas también a la

manera de un nuevo planeta independiente, frente a la tierra. Separado por muchos kilómetros de distancia de mi mundo familiar de Buenos Aires, suspendido sobre la tierra misma me encontré por así decirlo conmigo mismo, en una soledad íntima. Surgieron entonces una serie de preguntas incoercibles, que voy a intentar formular con la mayor aproximación. Y bien, ¿qué significo yo en el mundo? ¿Cuál es el sentido de mi vida en el mundo? Si el avión en este momento se incendiara y pereciera yo, ¿qué significado tendría eso en el mundo? Parecía sentirme como un granito de arena perdido en la inmensidad del desierto. Parecía sentir toda la pequeñez del ser más insignificante frente a todo el universo, y por otra parte rebelábame frente a esa pequeñez, no queriendo contentarme con *ser nada* en el universo. Pero pensándolo mejor, vi que este no contentarse con ser nada en el universo, con no significar nada en el universo, no era un simple capricho mío sino una exigencia íntima de mi ser que rechazaba la nada, que rechazaba el ser un sin-sentido, y que por lo tanto afirmaba que en el mundo y frente al mundo yo debía tener individualmente un sentido al cual yo mismo no podía renunciar; que yo no debía ser un "fracaso", un "sin-sentido", sino que debía llegar a esa satisfacción de mi indigencia, a esa plenitud de existencia que llenase el vacío de ser que en mi soledad sentía.

C) *Filosofar espontáneo y reflexivo.*

Acabo de describirte un momento de intenso filosofar. Eso es filosofar. Y eso es lo que todo hombre hace en su vida, con más o menos frecuencia, cuando se halla en circunstancias que tienen algo de parecido con la de un vuelo fantástico a través del mundo de hadas del cielo tropical de Colombia.

Porque siempre que el hombre tiene en la vida un choque fuerte, algo que lo despierta de las preocupaciones comunes que lo tienen distraído, algo que sacude todo su ser hasta lo más íntimo: un triunfo deslumbrador, una desgracia tremenda, la muerte, la enfermedad, la guerra, siempre el hombre se ve necesitado de preguntarse: "Y, en resumen, ¿cuál es el sentido de mi vida? ¿Qué significa el hombre? ¿Qué significo yo en el mundo? ¿Qué significa en sí el mundo en que tengo que vivir?".

En esos momentos el hombre está filosofando intensamente. Es el caso del *filosofar espontáneo* y característico, aunque sea con ideas primitivas, confusas e imperfectas de lo que es el hombre y de lo que es el mundo; en este caso alcanza resultados confusos e imperfectos, como sucede frecuentemente en la vida cotidiana. Pero cuando se llega a la *reflexión perfecta,* con elementos de juicio para responder a fondo a las preguntas que se formulan, se obtienen resultados más perfectos, más aproximados sin duda a una respuesta satisfactoria ante las interrogaciones trascendentales que nos estamos haciendo.

He puesto ante tus ojos el hecho del filosofar. Sin duda que eso es filosofar. Pero, ¿qué es eso? ¿Cuáles son las características de ese hecho que acabamos de contemplar y que llamamos *filosofar*? Tratemos de aproximarnos a la esencia del hecho mismo, y así podremos saber todavía con más precisión lo que es el filosofar, y acercarnos por este medio a la contemplación de lo que es la filosofía misma.

II

ANÁLISIS DEL FILOSOFAR

A) *Estar en soledad.*

La primera característica de esta actitud del filosofar consiste en que el hombre viene a *hallarse en soledad.* "*Estar en soledad* en el mundo" es lo primero que hace falta para tomar la actitud filosófica. Mientras uno anda sumergido en las preocupaciones cotidianas, entre las cosas y los hombres, *y como perdido en el mundo*, se halla en realidad *fuera de sí mismo*, alejado de sí mismo, como enajenado o alienado. Para filosofar es necesario que el hombre se encuentre separado del mundo, aislado del mundo, siendo *otro* respecto del mundo y, por lo tanto, *en soledad respecto del mundo.*

B) *Encontrarse a sí mismo.*

Pero este *estar en soledad respecto del mundo* tiene el gran provecho, condición indispensable para filosofar, de que el hombre *se encuentra a sí mismo*, y que por así decirlo, puede estar consigo mismo; por oposición a su actitud de estar perdido a sí mismo, porque estaba con el mundo y fuera de sí. Era filósofo quien dijo: "nunca estoy menos solo que cuando estoy solo".

Y es de notar —lo que confirma nuestra experiencia del *estar en soledad* y el encontrarse a sí mismo como esencia del filosofar— que con frecuencia, casi diríamos unánimemente, los filósofos describen el filosofar como una "reflexión". *Reflectir es volver sobre sí mismo*, entrar *dentro* de sí mismo y *encontrarse* a sí mismo. Por oposición a *distracción*, que es estar tirado hacia afuera, atraído y controlado por lo que no es el yo. El primer provecho de este *estar en soledad*, es que el hombre puede conocerse a sí mismo, puede darse cuenta de que *él existe*, de que *él es*, y, sobre todo, puede escuchar toda la inmensa habla interior que de él mismo brota, en una infinita gama de exigencias, de deseos, de tendencias profundas, que él no puede anular porque son su mismo ser, su mismo yo. Entonces podemos darnos cuenta de lo que somos y de lo que sentimos, como "yo", como hombres individuales. Hasta entonces hemos estado predominantemente *sumergidos en una vida común con los otros hombres y con el mundo*, en un sentir y pensar amorfo con el resto de los individuos y de las cosas que nos rodean, sin tener conciencia perfecta de nuestra propia personalidad, de nuestro propio ser, de nuestro propio yo, en cuanto *propio* y *diverso* del mundo e irreductible frente al mundo.

C) *Estar en soledad... "en el mundo"*.

Pero este *estar en soledad* tiene la característica no de un aislamiento absoluto, de un solipsismo en que todo el mundo se pierde de vista, sino precisamente es un *sentirse en soledad por oposición* al mundo, o, mejor dicho, *frente* al mundo y *respecto del mundo*, con el cual, sin embargo, *tenemos mucho que ver*. Es como separarse del mundo para poder contemplar el mundo desde afuera de él y desde dentro del yo, y poder de esta manera establecer mejor cuáles son los lazos que a mí me unen necesa-

riamente al mundo y cuáles son los que al mundo lo atan a mí. Al estar en soledad *frente* al mundo, surgen estas dos preguntas: ¿Qué soy yo en el mundo y para el mundo?, y ¿Qué es el mundo para mí? Y se formula de esta manera la pregunta profundamente filosófica y tan propia del filosofar: ¿qué significo yo en el mundo?, ¿cuál es el puesto del hombre en el mundo?, pregunta que supone una *oposición* entre el mundo y el yo y por lo tanto un *aislamiento* entre el mundo y el yo; pero a la vez *una relación* necesaria entre el yo y el mundo.

Podríamos, pues, resumir, dándole el sentido que la anterior descripción le ha prestado, lo que es el filosofar, hasta el presente, en la expresión: *Estar en soledad en el mundo.*

D) *El sentimiento de la finitud, de la pequeñez, la insignificancia, la insuficiencia, el vacío, la nada de mi ser.*

Pero, ¿qué es lo que sentimos al "encontrarnos a nosotros mismos", al "estar en soledad en el mundo"?

El complejo de sentimientos y de pensamientos que van surgiendo espontáneamente de ese encuentro con nosotros mismos, de ese contacto interior con nuestro "yo" no es nada alentador. Nos sentimos en la mayor impotencia, como perdidos en el mundo; nos invade inmediatamente una sensación tal de pequeñez, de insignificancia, de insuficiencia, que nos llegamos a ver como algo indiferente para el mundo, como algo que *lo mismo da que sea o no sea.* ¿Qué pasaría si el avión se estrellase? *Nada.* Yo desaparecería del mundo y todo seguiría igual. ¿Qué significado tengo yo en el universo? Quedo, pues, con un sentimiento de anonadación, de insignificancia tal que me parece que soy *nada.* Me encuentro *vacío* en comparación de todo lo que concibo que uno podría ser. Más aún, me encuentro impotente para llegar a conseguir en mi soledad

todo lo que sueño que podría llenarme. Vengo así a sentir de una manera cruda que soy tan poca cosa, que apenas llego a ser una aspiración, una tendencia hacia el ser; y aun esa poca cosa la poseo tan inseguramente, que en cualquier momento la voy a perder irremediablemente.

¿Cómo no he de pensar en la *nada* de *mi ser*?

El lenguaje humano de los psicólogos, de los ascetas, de los moralistas, de los filósofos, de los teólogos y el mismo lenguaje vulgar tiene una riqueza inagotable de vocabulario para expresar cuán poca cosa es el hombre. Hoy es, para mañana ya no existe. Insuficiencia, insignificancia, limitación, impotencia, imperfección, insatisfacción, fracaso, vaciedad, pequeñez, temporalidad, acaso, infelicidad, soledad, muerte, finitud, nada. Podría aumentarse sin dificultad el vocabulario de expresiones con que venimos a decir en resumen lo que es el hombre cuando nos ponemos a reflexionar ante su impotencia y sobre todo ante la muerte.

E) *Rebelión contra la pequeñez, contra la insuficiencia y contra la nada.*

Pero al sentir mi insignificancia y mi nada algo en mi interior se rebeló enérgicamente. Aunque sólo y aunque pequeño, yo no quiero ser nada en el universo. He aquí la reacción espontánea, original, incoercible de nuestro "yo" ante esa experiencia de insignificancia, de limitación y de vacío que nos quiere agobiar. Y miramos afanosamente hacia afuera de nuestro yo con intención de sobrepasar esta deficiencia radical de nuestro ser. No nos resignamos a vivir en la soledad radical porque no nos bastamos a nosotros mismos. No nos resignamos a soportar indefinidamente un estado de insuficiencia, de impotencia, de limitación y de degradación que poco se diferencia de la nada. Es inútil que a veces se nos quiera convencer de que

permanezcamos en nuestra insignificancia, en nuestro *sin-sentido*, en *ser como nada*. Respondemos: "*no quiero, no puedo*". No me resigno a ser un callejón sin salida; a ser un fracaso nada más en el universo. Rebelión profunda e incoercible, aun cuando a veces la pereza o la desesperación nos aconseje dejar caer los brazos para que la corriente nos lleve a la deriva sin rumbo, sin sentido, hacia la muerte y hacia la nada.

F) *Pero esta rebelión no era un capricho sino una exigencia de mi ser.*

No me rebelaba contra mi insuficiencia por un simple capricho; sino que era *una exigencia íntima de mi ser*, una voz, una fuerza, era *mi ser mismo* el que estaba clamando insatisfecho de sentirse así suspendido inestablemente sobre la nada, de sentirse vacío definitivamente, destinado a la muerte y al fracaso radical. *Mi ser aspira a la plenitud.* Mi ser rechaza enérgicamente la nada y el vacío, la contingencia y la muerte, la infelicidad y la imperfección, y aspira inevitablemente a la plenitud y a la grandeza, a la vida y a la felicidad y a la perfección de manera ilimitada. *Eso es mi ser* precisamente, esa aspiración, y por eso no puedo dejar de tenerla.

G) *Aspiración a algo "absoluto".*

En virtud de esta íntima rebelión por una parte y de la incapacidad que siento en mí mismo por la otra al encontrarme en soledad en el mundo, como desamparado, y como arrojado al azar a la corriente de la vida, debo buscar la tabla de salvación, debo buscar esa plenitud de ser, esa satisfacción de mi exigencia íntima, *cuya comunicación sea capaz de llenar plenamente mi vacío*. Es natural que repitamos las palabras "plenitud" y "plenamente". Porque

mientras mi insatisfacción, mi vacío, mis exigencias íntimas de ser no se hallen "plenamente" satisfechas, "absolutamente" logradas, no puedo pensar en la tranquilidad y en el "reposo absoluto" de mi yo. La palabra "absoluto" ha adquirido ya en la filosofía ese significado trascendente que viene a ser lo mismo que "Infinito". Aspiro, por lo tanto, a algo *absoluto*, a algo *infinito*, a la *plenitud del ser*. Solamente cuando lo posea sentiré satisfecha o compensada mi insignificancia, mi limitación o finitud y mi vacío radical.

H) *¿Qué será ese absoluto y cómo tengo que llegar a su comunicación?*

He aquí el interrogante que surge inmediatamente en nuestro yo. Miramos entonces afanosamente hacia "algún punto" en busca de ese norte de nuestro ser, que ha de compensar nuestra pequeñez, nuestra insignificancia y nuestra nada. ¿Qué será ese absoluto? ¿Dónde estará? ¿Cómo tengo que llegar a su comunicación? Y miramos entonces hacia el extremo opuesto del "estar en soledad". Buscamos necesariamente "la comunicación", "la compañía", "la unión" y "la asimilación", si es posible, con algo que pueda saciar nuestras ansias de ser y el vacío que nos atormenta. Del "estar en soledad" tenemos que pasar, y ésa es nuestra orientación, a vivir en "íntima comunicación" con algo que nos llene por completo. No se basta el hombre a sí mismo, no puede llenar sus aspiraciones, sino saliendo de su soledad para unirse a lo Absoluto. Pero ese salto hacia lo Absoluto se prepara precisamente desde el estar en soledad.

Saltamos entonces *hacia el mundo*, que es lo más próximo exteriormente, para unirnos con él de manera que llene nuestro vacío. La tendencia social del hombre se funda en este sentimiento de vacío y de soledad que, aun-

que en forma confusa, sentimos en cualquier momento. Afanosamente buscamos la saciedad total en las cosas y en las personas que nos rodean y a ellas nos aferramos. Pero cuando no encontremos en el mundo el Absoluto, entonces tenemos que mirar *más allá del mundo*.

La solución de este último interrogante es la clave de toda la filosofía humana. En realidad, aquí se detiene nuestra experiencia del filosofar como en su punto culminante, para *desesperarse* o *aquietarse definitivamente*:

Si mi insuficiencia y mi finitud contra las que me rebelo no pueden ser colmadas, entonces el hombre..., yo..., *soy un absurdo*.

Si sólo puede ser colmada probablemente, soy un *misterio* y vivo en la inseguridad y en el *azar absoluto*. Vuelvo al absurdo.

Pero si puede ser colmada plenamente, entonces mi ser es un *ser de veras*, mi ser tiene un sentido; mi soledad y mi insuficiencia son "para" la comunicación y "para" la plenitud.

Ya no soy para la muerte, sino para la vida.

Ya no soy para la soledad, sino para la comunicación.

Ya no soy para la nada, sino para la plenitud.

Acabamos de describir en sus rasgos más capitales, aunque apenas limitándonos a una somera indicación, la experiencia misma del filosofar. Sería de gran interés desarrollar cada uno de los aspectos de esta experiencia que acabamos apenas de enumerar, porque son ellos una base sólida y una indicación orientadora para la filosofía. Pero nos hemos propuesto ser concisos en este estudio para que la extensión no esfume las líneas generales.

Pasamos ahora a indicar las primeras consecuencias y aplicaciones que los datos de esta experiencia del filosofar nos están apuntando.

III

PRIMERAS APLICACIONES

A) *Sentir el "problema humano".*

Para filosofar hemos tenido que partir del yo después de aislarlo del mundo, para volver al mundo junto con el yo. Esto nos está indicando insistentemente que el filosofar es esencialmente preocuparse de *problemas humanos*; es, para el hombre, resolver los problemas humanos que están más allá de su vida ordinaria y trivial, los problemas con que tropieza cuando ha podido aislarse del mundo y conocerse frente al mundo. Entonces viene el *problema de los problemas*, es decir: *todo esto, en último término, ¿qué significado tiene para mí?* Este trabajar y luchar y estudiar y distraerme y gozar..., ¿qué significado tiene, en último término, para mí? Todo esto suscita otros numerosos problemas que deben ayudar a resolver el problema central: Dios, la inmortalidad del alma, la moralidad, la libertad, el derecho, el destino último del hombre, la esencia del mundo, etc. Pero todos estos problemas brotan precisamente en función de la pregunta central que el hombre se hace sobre su propio ser y sobre su propio sentido. Si la filosofía no le explica al hombre en último término o por lo menos no tiende a explicarle, cuál es el sentido de su vida, el sentido de la muerte, el sentido del

dolor y todo lo demás que afecta profundamente a la naturaleza humana, hay que confesar que la filosofía ha fracasado, y que no sirve sino a lo más como juego o distracción artificiosa del entendimiento; se filosofa como se puede jugar al ajedrez o al bridge.

B) *Antropocentrismo y egocentrismo.*

Resulta, pues, que el núcleo central del filosofar se refiere a, o incluye, *los problemas humanos más trascendentales y definitivos*, el hombre *en lo más vital de su ser.* El filosofar es por ello esencialmente *antropocéntrico*; más aún, no sólo resulta el filosofar una función antropocéntrica, sino que es también esencialmente *egocéntrica.* Si los problemas de Dios y del mundo los miramos, por una urgente necesidad interna, a través del prisma del hombre, los problemas del hombre, en cuanto tal, los miramos a través del problema individual del yo, y, para precisar más todavía, de *mi yo.* Efectivamente, ¿por qué tengo yo interés especial en conocer la esencia del hombre sino porque veo *mis problemas individuales* envueltos en esa esencia? Si me interesa el problema del destino del hombre, de sus relaciones con el mundo y con Dios, es porque *mi* destino y *mis* problemas son precisamente esos mismos.

No se puede decir que este ser egocéntrico del filosofar sea un defecto o una deficiencia, como hablamos en sentido peyorativo del *egoísmo.* El ser egocéntrico del filosofar no es sólo por una obligación que podríamos llamar de orden moral, porque yo tengo obligación de conocerme a mí mismo, para conducirme y moverme por mí mismo hacia el destino que tengo que alcanzar, o para ocupar el puesto que me corresponde entre mis semejantes. No sólo es un deber moral este egocentrismo del filosofar, sino también es *una necesidad y un deber ontológico*, es decir,

radicado en la misma esencia de mi realidad, y de la cual no puedo prescindir. Porque el filosofar mismo me está exigiendo el camino más sólido para comprender los problemas humanos: pero resulta que el campo de experimentación más inmediato de la realidad humana, del origen y de la dirección de sus problemas es precisamente el propio *yo*. Ahí es donde yo conozco al hombre mejor que en ninguna otra parte, y por mí es por donde conozco mejor a los hombres. Y veremos más adelante que aun el campo más inmediato de experimentación *de la realidad en general*, aun de la realidad del mundo exterior y de la realidad en sí, es precisamente la realidad del propio yo.

Ciencia y actividad son en el hombre esencialmente egocéntricas. Éste tiene obligación de tender por sí mismo hacia un fin, que es precisamente su perfección y felicidad absoluta; debe ordenarlo todo hacia este último fin. La abstracta investigación de problemas que parecen indiferentes para el destino del hombre, por ejemplo, sobre la esencia del continuo en los cuerpos, puede ser objeto de una simple curiosidad, pero alcanza su pleno sentido y aun plena fuerza de penetración por el estímulo que la inteligencia recibe, cuando se trata no solamente del placer de conocer y de satisfacer una tendencia íntima del espíritu al contemplar la esencia del continuo (en lo que ya hay cierto egocentrismo), sino que la investigación llega a su tensión máxima cuando se la relaciona con temas vitales para el hombre, como el de la esencia de su cuerpo material y el de la diferencia entre la materia y el espíritu. Sólo alcanzan un pleno sentido y fuerza nuestras investigaciones, cuando va en ello algún punto vital para el hombre.

C) *A los "primeros principios" y a Dios mismo por el hombre.*

Pero debemos declarar más la naturaleza de este "*antropocentrismo y egocentrismo*" del filosofar. ¿Acaso no se suele decir, como en fórmulas sagradas, que el objeto propio de la filosofía son "los primeros principios del ser" o "la última explicación de la realidad de las cosas" y especialmente el conocimiento de Dios? ¿Por qué ponemos ahora al hombre y a sus problemas en el centro del filosofar, como su última cumbre y meta final? Expliquémonos.

Si queremos caracterizar lo que es la filosofía como ideal, debemos volver a la consideración de lo que es el filosofar mismo, para no caer en una concepción desconectada de la realidad.

En el filosofar hay características *subjetivas*, es decir, propias del sujeto que filosofa, y *objetivas*, propias del objeto mismo a que se dirige la actividad filosófica y de la modalidad con que tal objeto es aprehendido.

Ahora bien; de parte del sujeto hemos visto que es una *tendencia vital*, esencialmente *humana*, porque es el hombre el sujeto que filosofa. De parte del objeto hallaremos ante todo, analizando el hecho concreto del filosofar, que en el centro y el foco adonde tiende el hombre como filósofo, y de donde parte la dirección que hay que dar a la investigación propia de la filosofía, está el hombre, con un interrogante último acerca de sí mismo. Este interrogante puede tener diversas fórmulas, pero su contenido es siempre el mismo: ¿Cuál es la realidad íntima del hombre en cuanto hombre? ¿Cuál es la esencia del hombre? ¿Cuál es el sentido de la vida del hombre en su última y definitiva explicación? Creemos que éste es el verdadero problema central de la filosofía y que de él parten, como radios, todos los demás problemas para converger de nue-

vo hacia él, aportando los resultados que el hombre necesita. Si, pues, éste es el problema central de la filosofía, deberíamos decir que su objeto esencial y formal no es *el ser en cuanto ser*, ni son *los primeros principios* ni es *el ser absoluto*, sino que es *el hombre en cuanto tal*, o en una fórmula más académica, es *la última explicación del sentido y de la esencia del hombre y de su vida*: por lo tanto, la filosofía tiene como objeto central al hombre, su esencia, su vida, su puesto en el universo y su destino definitivo.

Pero ¿es posible conocer al hombre, o cualquier otro objeto, sin conocer los primeros principios de todo ser?

Confesamos que para hallar la última explicación y coordinación, aun de nuestras experiencias y problemas humanos, que más inmediatamente conocemos y sentimos, hay que llegar hasta los principios más generales de la realidad; pero hacer objeto central de la filosofía al estudio de los primeros principios ("la ciencia de los primeros principios") es invertir el orden jerárquico del objeto de nuestro estudio, o al menos prestarse a desenfocar *el centro de interés* de la filosofía y hacerle perder su norte definitivo, distrayendo sus fuerzas y su luz a medio camino. No estudiamos por los primeros principios ni para conocer los primeros principios, sino por el hombre y para conocer al hombre.

Más aún, *el mismo estudio de Dios* debemos ante todo enfrentarlo para hallar una explicación de lo que es el hombre. El estudio desinteresado y abstracto de Dios es posterior al estudio orientado hacia el hombre y por el hombre. En realidad tropezamos necesariamente con Dios cuando queremos hallar una explicación última de nuestra propia realidad. Pero nosotros tenemos obligación de estudiarlo de esta forma, puesto que tenemos obligación *en cuanto hombres*, de averiguar nuestro destino y el sentido de nuestra vida.

Resulta, pues, por el análisis del filosofar, que el hombre es el centro y el objeto último de la filosofía. Evidentemente que en el orden de la excelencia, Dios la tiene infinita y el hombre la tiene limitada; evidentemente que en el orden de la dependencia, primero es Dios y después el hombre, que depende en su existir de Aquél. Pero en el orden de la investigación filosófica lo principal y lo más importante para la filosofía *humana* es el hombre, a la vez el punto de partida de la filosofía y término final donde ella descansa plenamente.

D) *Del egocentrismo a la comunicación con el mundo y con Dios.*

De donde se deduce que el egocentrismo del filosofar no solamente no es ni una falta moral ni una deficiencia ontológica, sino que, llegando todavía más lejos, podremos comprobar que el estar en soledad en el mundo, el separarse del mundo y como aislarse del todo del universo para encontrarnos nosotros solos a nosotros mismos, no tiene como fin precisamente el aislamiento sino *la comunicación.*

Cuando nos recogemos sobre nosotros mismos lo hacemos con un doble fin: primero, para encontrar en nosotros mismos todo aquello que es lo característico *nuestro* y que no podemos hallar fuera de nosotros; y segundo, para disponer nuestras fuerzas, recoger nuestro ser a fin de lanzarlo luego *a la comunicación con todo aquello que a nuestro ser le falta para su plenitud.* Es como quien concentra todas sus energías para poder dar un salto que requiere el mayor esfuerzo, pero por el cual va a conseguir pasar a la otra orilla del yo sin dejar de poseerse a sí mismo. En esta forma, el estar en soledad en el mundo nos sirve precisamente para establecer con el mundo una más íntima comunicación, tal como nuestro espíritu y el

mundo necesitan, y no un superficial vivir sumergidos en las cosas.

Pero ¿cómo se dirige el filosofar hacia el hombre? He aquí lo más difícil de concretar para la filosofía. El filosofar, *todo filosofar*, incluye esencialmente *el conocer*. Pero ¿se dirige hacia el hombre como un puro *conocer especulativo*, o se dirige hacia el hombre como un *conocer práctico*? Más todavía, ¿se dirige hacia el hombre como un simple conocer, o en forma que no es un simple conocer, sino *algo más*, en que toma parte el sentimiento, la voluntad, la sensibilidad y el *ser total* del hombre? En otras palabras: el filosofar ¿se dirige hacia el hombre como un puro conocer, como una actitud, como un sentimiento ciego o como un instinto vital? He aquí algunas de las preguntas que surgen al querer examinar la esencia del filosofar.

E) *El filosofar es "conocer"; pero, ¿qué clase de conocer?*

Creemos que todos estos interrogantes pueden reducirse a dos: la filosofía ¿es conocimiento abstracto o es conocimiento concreto? Expliquémonos: Conocimiento abstracto significa un puro especular, un puro contemplar, un conocer algo así como el de las matemáticas o el de la astronomía. Conocimiento concreto significa ciertamente un conocer, pero que no termina en el puro conocer, sino que va acompañado necesaria y esencialmente de otras esencias vitales que lo originan, que lo dirigen, que lo sostienen, que lo iluminan y que le dan su verdadero sentido y su verdadera seguridad. La filosofía en el primer caso será simplemente una *ciencia*. En el segundo caso será una ciencia que podríamos llamar *vitalmente* humana.

ESCOLIO

Rogamos a nuestros lectores que atiendan a nuestro pensamiento, y no a este o aquel término que empleamos a falta de otros mejores. Conocemos diversas acepciones de los términos "conocimiento abstracto y concreto" y "conocimiento especulativo y práctico", que aquí no tenemos en cuenta, porque no interesan para nuestro objeto: ya sea un conocimiento abstracto en cuanto se refiere a una abstracción de la mente, como "el hombre" en general, o un conocimiento concreto, como el de "este hombre" determinado; ya sea un conocimiento puramente especulativo, como se suele llamar al de la metafísica general y la teodicea; o un conocimiento especulativo-práctico, como el de la moral; o un conocimiento práctico-práctico, como el de un mecánico electricista, todos ellos serán o no un *puro conocer*, según que sean el fruto de la simple especulación de la inteligencia (ayudada por el conocimiento sensitivo) o también en mayor o menor grado de otras facultades y tendencias del ser humano, como la voluntad, y los instintos racionales y sensitivos de nuestra naturaleza.

A quien se escandalizara de que esto último se presente, aun como posibilidad justificable, podríamos remitirlo, no sólo a las leyes psicológicas generales que demuestran la enorme influencia de nuestra voluntad, nuestra afectividad, y nuestra buena o mala disposición de ánimo en orden a *hacernos ver* y *comprender* y *aceptar* o a impedirnos llegar a estos resultados, sino también al mismo orden sobrenatural. Los teólogos exigen *unánimemente* el influjo de la voluntad y del afecto (*pius credulitatis affectus*) para el acto de fe sobrenatural: este *pius credulitatis affectus*, no creemos que sea un estado abstracto de la voluntad sola, sino una disposición de ánimo general, que es la que ayuda a la voluntad a decir sí o no. Más todavía: esta buena disposición de ánimo, no sólo influye en el *aceptar* o *no* aceptar la fe, sino también en *comprender* y *ver* mejor la fuerza de los motivos y el objeto mismo de la fe. Que la *devoción* nos hace ver, comprender, *sentir* y *vivir* mejor las verdades eternas, no sólo ha sido repetido por los Santos Padres, los escritores ascéticos y los teólogos de la vida espiritual, sino que es lo más conforme con la psicología humana. En el conocimiento *por devoción*, junto con el elemento racional (que no debe desaparecer, pues sería devoción errada e inhumana) in-

fluyen otros elementos *vitales diferentes.* Es por ello característicamente no un *puro conocer*, sino un conocer *vital.* (La terminología, sin embargo, no nos satisface. Evidentemente que el "puro conocer" pertenece también al orden de lo "vital").

a) Conocer especulativo.

Todavía debemos aclarar más este punto tan importante como difícil.

¿Qué es conocer? Conocer, para el hombre, es hacerse presente un objeto. En todo conocimiento hay una esencial oposición entre quien conoce y lo conocido en cuanto tales. El conocimiento, *en cuanto tal*, termina en una simple contemplación del objeto conocido. Aun cuando se diga que, por el conocimiento, quien conoce se asimila al objeto conocido *intencionalmente* (es decir, *representativamente*), sin embargo, el conocimiento, en cuanto tal, termina en una comunicación muy fría entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. No hay comunicación *real*: ni siquiera podemos decir que están a la misma temperatura quien conoce y el objeto conocido. No vive uno al otro, ni por una identificación de ambas realidades, ni por una relación vital de sentimientos, intereses, propósitos y fines. El puro conocer termina, por lo tanto, en una desinteresada contemplación del objeto, en un curioso *saber* lo que es, sin que por ello se despierte en mí el más mínimo interés; algo así como se conoce a un vecino que durante largos años vive frente a nuestra casa o junto a nuestro departamento, y a quien tal vez no tenemos interés ni siquiera de saludar. ¿Tendría *mucha pena* el matemático si algún día le demostrasen que los ángulos de un triángulo no suman dos rectos? Eso quiere decir que su ciencia del triángulo es un desinteresado conocer, que tiene como fin el conocer puro, y lo mismo le importa que el objeto sea de una manera o de otra. La lucha entre el

objeto y su contrario es contemplada por el puro conocer de tal manera que si en realidad el *no-ser* fuera *ser*, le importaría lo mismo, pues a él lo que le interesa es conocer.

b) Conocer comunicativo.

Pero hay otra forma de conocer que no termina en la pura contemplación del objeto conocido, sino que parece como que se *acerca* al objeto, *lo toma* con las manos, lo mete dentro de sí y lo considera como *algo propio sustancial y vital*. En tal caso, se puede decir que el conocer no termina en sí mismo sino que va más allá en la participación del objeto conocido.

El conocer ya no es fin sino medio, puesto que el conocimiento viene a ser un puente por el cual el sujeto se acerca al objeto para asimilárselo realmente, para hacerlo sustancia y vida propia, en cuanto ello es posible. He aquí lo que llamamos el "conocimiento concreto", que podría también denominarse un conocer no práctico ni activo, sino *un conocer que lleva al ser*. Este conocer *nos da* un nuevo ser, no sólo en un sentido *intencional* y representativo, sino, lo que es más importante, en un sentido *real*, en cuanto que al sujeto que conoce lo llena, lo reviste, lo enriquece con una nueva modalidad ontológica *participada* del objeto conocido, en cuanto es posible asimilarlo realmente.

Esto supuesto podemos volver a preguntarnos: el filosofar, ¿es un puro conocer, un conocer especulativo, o es un conocer comunicativo, un conocer vital?

Para contestar a esta pregunta debemos deslindar más todavía dos problemas que completarán nuestro campo de exploración, aun exponiéndonos a algunas repeticiones. ¿Cuál es *el fin* de filosofar? ¿Cuál es *el medio y los métodos* del filosofar para conseguir su fin?

c) El fin del filosofar.

¿Cuál es el fin del filosofar? Concretar más el fin del filosofar nos ayudará a conocer mejor su esencia. Ahora bien, el fin del filosofar es el de satisfacer *plenamente* (es decir, hasta sus últimas interrogaciones) el instinto de nuestra naturaleza de conocer la realidad. Pero éste es un fin muy *inmediato*. Nuestra naturaleza tiende a descubrir el porqué de todo aquello que está al alcance de su mano y la filosofía satisface esta necesidad. Pero por esto mismo esta satisfacción sólo puede llamarse fin en una forma *imperfecta*. Más que fin, en este sentido, el filosofar es la efloración, la expansión, la manifestación natural de esta tendencia de nuestra naturaleza.

Pero ¿cuál es el fin de esta tendencia y, por lo tanto, de este especial conocer? He aquí lo que nos interesa más: vamos a tocar un fin más remoto, más último en la jerarquía de los fines, y, por ello más digno, y al cual están mirando los fines anteriores. El fin de esta tendencia natural, y de esta satisfacción del instinto de conocer, es precisamente dar al hombre *la posibilidad de que se oriente*, o, mejor todavía, *orientar al hombre para que tome la actitud que le corresponde en su vida*; esto incluye evidentemente que el hombre se conozca perfectamente a sí mismo, que conozca el mundo que lo rodea y sus relaciones con él y que conozca a Dios y las relaciones que con él lo atan. Orientar al hombre para que pueda captar el sentido de su vida y actuar en el universo de acuerdo con ese sentido, supone conocer la esencia del hombre, conocer la esencia del mundo, conocer la esencia de Dios y las relaciones que ligan entre sí íntimamente a esta trilogía de los seres.

Pero no sólo debe la filosofía orientar al hombre en la actitud que debe tomar en el mundo dándole el sentido

de su vida *presente o actual*, sino también el sentido *total* y *último*, el fin último a donde toda ella tiende. Sólo así podremos sentirnos satisfechos. Examinemos nuestras íntimas inclinaciones y aspiraciones y lo comprobaremos. He aquí otra función más ulterior todavía que la filosofía debe llenar: señalar el *destino último* del hombre y *el modo* de dirigirse hacia él. El hombre se siente así plenamente seguro y satisfecho acerca del sentido de su vida actual y del futuro a que debe y puede aspirar.

Todavía podemos concretar que esta orientación del hombre en el sentido de su vida presente y de su futuro, tiene como finalidad suprema la de alcanzar, sin duda ninguna, la *plenitud del ser propia del hombre*: el desarrollo armónico de todo su ser, de todas sus tendencias y de todas sus facultades, de donde debe proceder simplemente *la felicidad humana perfecta. La posibilidad de una felicidad humana perfecta y el modo de conseguirla* es el programa supremo y central que nos urge irresistiblemente a filosofar y en torno de él brotan y se resuelven todos los demás problemas.

Para usar una comparación del orden teológico sobrenatural (la redención y la revelación), podríamos decir que la filosofía debe cumplir en el orden natural lo que la revelación y la gracia en el orden sobrenatural. En este orden la gracia eleva al hombre a su máxima plenitud y felicidad en el orden de los dones gratuitos divinos. La inteligencia y la voluntad, el sentimiento y el amor y las mismas tendencias de orden puramente sensitivo del hombre, *todo el hombre en su alma y en su cuerpo* deben alcanzar la gloria sobrenatural del cielo, una perfecta felicidad, una plenitud insospechada para el orden natural. La filosofía debe prestar esto mismo dentro de los límites propios de la naturaleza, es decir, la felicidad y la plenitud natural

del hombre por el desarrollo de todo su ser integral, armónico, perfecto y seguro.

Podría decirse que en realidad todas las ciencias, todo conocer tienen el mismo fin: la sociología, la pedagogía, la medicina, la arquitectura, tienden a desarrollar al hombre, a orientarlo sobre el sentido de su vida en el mundo y la forma de comportarse en él. Pero la filosofía obtiene este fin por medios propios, diferentes de las demás ciencias; por lo tanto, es alcanzado por la filosofía con una modalidad propia que le es característica.

Las demás ciencias dan las normas *inmediatas* de la acción y del sentido de la vida. Pero es a la filosofía a la que corresponde señalar cuál es el último y más profundo significado de la vida y su último destino; mientras que a las demás ciencias sólo les corresponde el sentido y el fin más inmediatos. He aquí lo que nos explica la supremacía de la filosofía sobre las demás ciencias y la función unificadora que debe ejercer sobre todas ellas, ya que ninguno de los pasos inmediatos, ninguna actitud particular debe alejarse o desviarse de la dirección del último sentido y del fin de la vida, que a la filosofía corresponde señalar.

d) Los medios y los métodos del filosofar.

Pero si es éste el fin del filosofar, ¿cuáles son *los medios y los métodos* por los que debe conseguir su propio fin? Es importante resolver este problema, porque nos da el modo específico del conocer propio de la filosofía.

Ante todo, es necesario reconocer que uno de los medios de que la filosofía no puede prescindir es el conocimiento en su aspecto abstracto. El hombre necesita la luz de tal conocimiento, porque siempre siente la necesidad de utilizarlo para llenar los vacíos de la experiencia. Pero no sólo logramos orientarnos en virtud del puro conocer, sino que además de él nos hallamos en posesión de un

complejo de datos que parece nos está queriendo dar nuestra misma naturaleza humana, y como tomándonos de la mano para conducirnos hacia ese fin y señalándonos nuestra dirección en un sentido determinado.

En el conocer propio de la filosofía, precisamente porque entra en juego el destino mismo de la naturaleza del hombre, tiene un gran papel necesario, ineludible, *la misma naturaleza*. No solamente en cuanto que se halla ésta dotada de la capacidad misma de conocer, de la luz de la inteligencia y del raciocinio, de la luz de la especulación y de la intuición, sino porque la misma naturaleza está como dotada de una serie de "señales de dirección", que tienden, por encima del mismo conocer y de manera instintiva, hacia su fin último. Podemos decir que la naturaleza está dotada de un resorte magnético que la obliga a mirar hacia un polo invisible, por más que se la quiera forzar hacia otras direcciones.

Ella posee la luz de la inteligencia y del raciocinio, que deben darle una orientación, la que le corresponde. Pero tiene también su propio resorte, no sólo para excitar y dirigir la misma facultad intelectual, sino también para dirigirse por sí misma, luchando por mirar hacia su propio fin en el caso de que la facultad intelectual se desvíe. En cierta manera es más difícil, en conjunto, que se equivoque en la práctica la naturaleza misma que la inteligencia. Aunque la inteligencia y la razón vienen a ser como la luz que guía a este hombre, y sin ellas quedará ciego; sin embargo, este ciego conserva todavía el propio instinto de su naturaleza para orientarse y regenerarse cuando la razón, en un abuso de poder, quiere desviar al hombre con sofismas y errores.

¡Cuántas veces lo que un largo discurso no había podido llegar a descubrir a un hombre, se lo hará vivir, sentir, admitir y alcanzar el propio instinto de conserva-

ción y de orientación de la naturaleza. La razón se cansa, se desorienta y se fatiga: los sofismas de una argumentación lógica pueden fácilmente pasar inadvertidos, aun con la mejor buena voluntad; pero hay algo que nos dice que esta conclusión es falsa y que esto no puede ser así, y ese algo, que está solo frente a una deslumbrante argumentación, puede más porque es toda la naturaleza misma recta y bien ordenada, que se revela contra lo que parece ir fuera de dirección. Gracias a este lastre, a este resorte que automáticamente dirige al hombre hacia su propio fin, los grandes errores de la filosofía no han podido desviar ni desorientar todavía de manera definitiva a la humanidad, ni podrán conseguirlo nunca.

El método de la filosofía debe comprender el conocer abstracto de los principios generales y de las esencias; pero, juntamente, como punto de partida y brújula para controlar nuestra marcha, *el análisis de las experiencias, de las tendencias y de las vivencias más hondas del hombre*. El mismo conocer participa de esta tendencia vital, y hay que confesar que es más profunda y más segura la tendencia misma de la naturaleza, que el abstracto y sinuoso conocer del raciocinio y de la inteligencia pura.

IV

LA DEFINICIÓN Y LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA

A) *Precisando la clásica noción de filosofía.*

De todas las definiciones de filosofía, la más clásica, y sin duda la mejor, es la aristotélica: *"la ciencia de los primeros principios"* o "la ciencia del ser en cuanto ser" [1]. Esta definición ha sido aclarada y completada por la escolástica tradicional: "Filosofía es la ciencia de los primeros principios según las fuerzas naturales de la razón humana". Así se distingue el objeto formal de la filosofía, tanto de las ciencias particulares como de la teología.

Esta definición se presta a dos malentendidos, que a veces en la práctica son muy reales. Vamos a indicarlos. Uno lo es por defecto, y otro por exceso.

a) *Lo que le falta: Conexión con la realidad humana.*

A pesar de que resulta ya clásica tal definición de la filosofía, debemos, sin embargo, confesar que ella no nos revela *toda la riqueza de aspectos de la filosofía y del filo-*

[1] Sobre la expresión "ser en cuanto ser", véase nuestra distinción entre "ser en cuanto ser concreto", "ser en cuanto ser abstracto" y "ser en cuanto ser Subsistente". En nuestro estudio *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, en *Antropología filosófica in-sistencial*, *Obras*, vol. I, Depalma, Bs. As., 1978.

sofar. Es una definición *verdadera,* pero *incompleta.* Así como cuando definimos al hombre como "animal racional" damos un simple esquema que no puede traslucir todo lo que en realidad es el hombre, de la misma manera la definición de la filosofía que acabamos de estudiar es un esquema que no puede abarcar toda la riqueza de la filosofía.

En primer lugar se dice que la filosofía es *ciencia* (la ciencia de los primeros principios). Pero con esto se deja de lado un matiz muy importante, casi diríamos trascendental, de la filosofía. Efectivamente la filosofía es una ciencia, pero no es una ciencia cualquiera, es una ciencia peculiar que se diferencia de las demás ciencias, no solamente por *su campo* ya indicado de los primeros principios, sino también por *el modo* de tender hacia él [2]. Si quisiéramos hallar una comparación aproximativa para declarar lo que es esta ciencia, diríamos que se parece a la ciencia de aquel que teniendo una enfermedad que ataca de raíz su propia vida, se lanza afanosamente a estudiar la medicina con el anhelo incoercible con que deseamos salvar nuestra propia existencia. El *instinto* de conservación con todas sus fuerzas actúa sobre el futuro médico que ve en peligro su vida y le hace contemplar el objeto de la ciencia médica con una actitud de ánimo diferente de la del médico que estudia para ser un profesional o por simple amor a la investigación.

La comparación es imperfecta, porque se puede decir que no cambia el objeto de la ciencia médica por el afán de salvar la propia vida, sino que al mismo objeto se le añade una modalidad *accidental* a la medicina. Pero en el caso de la filosofía, el objeto que como filósofo nos interesa no sólo es la solución de los problemas humanos

[2] En términos de la escuela podrían llamarse "*objectum formale quod*" y "*objectum formale quo*".

trascendentales de los problemas del yo en su más esencial fundamento, el sentido de la propia vida y el juego del propio destino, sino que hay además una fuerza impulsiva en el alma que directamente *nos ilumina*: llevamos dentro de nosotros junto con el objeto de nuestra investigación, la luz que nos tiene que iluminar y el impulso que nos tiene que mover. Resulta así que la filosofía es una ciencia profundamente *vital*, profundamente *humana* y profundamente *individual*. Estas modalidades afectan a la naturaleza misma de la ciencia, ya que su objeto formal no son solamente los primeros principios, como tales, sino los primeros principios en cuanto están relacionados con la naturaleza humana y con el propio yo.

b) Lo que le sobra: El optimismo de la razón.

Otro aspecto que necesita declaración en la definición anterior es el que generalmente se considera implicado en las últimas palabras: ciencia... *obtenida por la razón natural*. La frase de suyo es correcta. Pero con frecuencia se la interpreta en el sentido de que la razón natural tiene como campo propio y adecuado a su manera de ser *todo el orden natural*. En esta concepción hay un optimismo racionalista, en cuanto que se piensa que *dentro del orden natural todo tiene que ser asequible a la razón humana: todo* es racional y *todo* puede quedar dentro de las mallas de nuestro conocimiento racional. El filósofo se lanza con un optimismo confiado a dar la razón de todo, y todo puede hallar su explicación filosófica. La frase de Sócrates "sólo sé que no sé nada" y la "docta ignorancia" del Renacimiento son siempre miradas como un juego de ingenio y una modestia fingida. Sin embargo, es necesario conceder que la razón humana es incapaz de penetrar *todo* el contenido de la naturaleza, tanto de la naturaleza sensible como de la naturaleza espiritual; y que aun dentro de los

objetos que de suyo pertenecen al orden del conocimiento natural, el hombre tropieza frecuentemente con algo que para él es inexplicable. Puede dar soluciones probables, aproximadas, hipotéticas; pero lo que sucede en la realidad va quedando siempre fuera de su alcance.

Todo parece indicar que sin necesidad de llegar a un orden sobrenatural y a los misterios que en él se revelan al hombre, tropezamos dentro de la línea de la filosofía con un límite para lo racional, y debemos entrar en una penumbra de algo que escapa a nuestro conocimiento humano, discursivo, racional y aun intuitivo. Esto no es de extrañar, pues nuestra inteligencia es limitada. Y no creemos que sea aventurado afirmar que nunca podrá llegar a una *total comprensión* de la realidad. He aquí por qué ciertos filósofos elevan tras las conquistas de la filosofía la muralla de algo *irracional*, o suprarracional, o trasracional, que de antiguo se ha llamado también lo *impensable* para nuestra limitada inteligencia. La palabra *misterio*, aun en el orden natural, lo que será siempre incomprensible para el hombre, se yergue inexorablemente ante el filósofo humano. Dentro de algunas filosofías se puede hablar de esta manera, en un sentido que está lejos de lo absurdo, como de algo que está *más allá de la razón, más allá de lo inteligible y aun más allá del ser* (se entiende, más allá de nuestro concepto del ser).

Lo que acabamos de decir no significa, en manera alguna, que exista dentro del orden natural un orden sobrenatural distinto del orden sobrenatural de la revelación cristiana. Lo único que deseamos señalar es el hecho de que dentro del orden natural hay una franja nebulosa, que siempre queda como algo misterioso para la razón humana, cuyos límites son muy evidentes para todos. Y vamos todavía como a tocar con el dedo el punto mismo y la razón por la cual el hombre tropieza con algo misterioso

que está más allá de lo que para él es inteligible aun en la naturaleza misma. La razón básica del misterio de la razón, consiste en que en la naturaleza hay un elemento que es como una ventana abierta hacia lo *absoluto*, y nuestra razón no puede captar, hasta saciarse, lo que es *simplemente absoluto*. Hablando en concreto, podemos decir que en la naturaleza hay como un destello y una participación de lo infinitamente perfecto y grande de la divinidad y por eso el hombre no puede captar nunca totalmente, de manera comprehensiva la realidad. Lo infinito y lo absoluto parece haber dejado, y sin duda ha dejado, una huella profunda en la naturaleza de cada uno de los seres; nada extraño que una inteligencia finita y limitada tropiece siempre con algo misterioso, que está *más allá* de su propio pensar, aun en la naturaleza misma; nada extraño que ese elemento divino que hay en la naturaleza haga resbalar nuestras tentativas de captarlo plenamente. La filosofía puede progresar indefinidamente con la seguridad de que nunca llegará a conocer en forma exhaustiva el orden natural. Basta que citemos la manera de conciliar la libertad de Dios con su inmutabilidad. Sabemos perfectamente que Dios debe ser libérrimo y al mismo tiempo inmutable: pero la conciliación de esos dos atributos sólo alcanza una solución *probable* y *aproximada* para la inteligencia humana. ¡Cuántas relaciones de Dios con la naturaleza han de quedar necesariamente en la penumbra de lo probable y de las explicaciones hipotéticas! Pero no sólo cuando directamente miramos a Dios, sino también cuando bajamos al simple plano de la naturaleza. El hombre, con su psicología, está lleno de misterio para el hombre. El paso del conocimiento sensible al conocimiento intelectual, ha quedado hasta ahora en una sombra de explicaciones hipotéticas y probablemente permanecerá así siempre, pues no es fácil que aparezcan nuevos elementos de

juicio. Y aun en la naturaleza inanimada estamos todavía dentro de hipótesis para querer explicar, por ejemplo, la esencia del continuo y su divisibilidad en partes infinitas. ¿Qué quiere esto decir, sino que hay un conjunto de problemas sin solución, de dudas o, como se suele decir, *aporías*, que seguramente van a permanecer así indefinidamente?

Sería por demás exagerado lanzarse al extremo contrario y negar *todo valor* a la razón natural. De que tropecemos con *algo* que está más allá de la inteligencia y de lo inteligible, no se sigue que *no haya nada* al alcance perfecto y cierto de nuestra inteligencia. Hay un conjunto de conocimientos que el hombre puede sostener con seguridad, no sólo por el instinto natural y por la evidencia común a todos los hombres, sino también después de la madura reflexión filosófica. No debemos ser ni demasiado racionalistas, que todo lo queramos explicar, ni tan escépticos que nada queramos admitir.

B) *Los problemas de la filosofía partiendo del hombre.*

Si la filosofía es la ciencia vital de los últimos problemas humanos, es hora ya de que nos preguntemos cuáles son *esos problemas.* Hemos hablado en general del sentido de la vida del hombre y de su destino. Pero, *para llegar a resolver esos problemas*, el hombre ha de recorrer un camino largo, aunque necesario. Tratemos de entrar en él y seguirlo en sus etapas culminantes. Nuestra misión va a ser simplemente *descriptiva: mirar* lo que está al alcance de nuestra vista y *experimentar* lo que se halla al alcance de nuestra experiencia. El *hombre* es el primero y fundamental objeto de nuestra experimentación, porque lo llevamos dentro de nosotros mismos, somos nosotros mismos. Sobre esa base vamos a ordenar los problemas, y

podrá así resultar un *esquema integral de la filosofía* partiendo de la experiencia concreta del hombre.

a) *El hombre y el ser en cuanto ser.*

Se dice con frecuencia que la filosofía es la ciencia del ser en cuanto ser, de la realidad en cuanto tal. Estas expresiones quieren decir que el filósofo no tiene que conocer tal o cual cosa determinada, sino la esencia misma de las cosas, la esencia misma de la realidad: ¿qué significa *el ser*, que significa *ser algo real*?

Para conocer el ser en cuanto ser, se estudia a los diversos seres, se formulan los principios generales del ser, y luego se van aplicando estos principios generales a los seres determinados que deseamos estudiar. Así, después de conocer el ser en cuanto ser y sus principios, se puede estudiar y se suele estudiar al hombre aplicándole los primeros principios del ser.

Pero en realidad este camino parece un tanto ficticio. La dirección que se debe seguir parece que tiene que ser la inversa. No tenemos que estudiar los principios del ser, ni al ser en general para luego aplicarlos al hombre, sino que tenemos que estudiar al hombre y de él subir hasta el conocimiento del ser en general.

De hecho *la realidad del hombre* es la primera y la más íntima que conocemos, y, por lo tanto, por ella es conveniente comenzar. La mayoría de los conceptos los tomamos primeramente de nuestro propio conocernos, y luego los aplicamos a cosas distintas del hombre.

No vamos a tratar ahora de construír una síntesis completa de los problemas filosóficos. Queremos solamente indicar, partiendo de las experiencias posibles a cada hombre, el escalonamiento de los problemas que surgen del hombre mismo. De esta manera se verá cómo el punto

de partida y a la vez la meta de la filosofía, el principio y el fin son *problemas humanos.*

Miremos hacia nuestro interior y pensemos en nosotros mismos. ¿Qué es lo que allí descubrimos y sentimos continuamente? El primer elemento de nuestra experiencia misma, aquello que es la base de todo ese mundo de vida que bulle dentro de nosotros es el *encontrarnos a nosotros mismos.* Ahí como centro de todo nuestro interior, como unificándolo todo y dándole sentido a todo, encontramos nuestro *yo.* El *yo* en cada uno de nosotros, el *yo en mí mismo* es lo más originario, la realidad primera que yo experimento, porque es la que siento y la que vivo y la que no puedo dejar de sentir y de vivir. La primera experiencia trascendental, la más íntima y la más honda de todo hombre es la de sentirse un yo, *este yo.*

Pero ¿cómo se presenta este yo a mi experiencia? Como un núcleo de realidad y de ser consciente de sí mismo, que se conoce a sí mismo, que se sabe a sí mismo. Soy un ser, soy una realidad, y esto es para mí indudable. Lo que me han dicho acerca de lo que sería una realidad lo veo plenamente realizado en mí mismo. Yo soy, pues, una realidad, un ser.

b) El "no-yo", o el mundo y la sociedad.

Pero al afirmarme y al conocerme yo mismo como una realidad, me opongo a otras realidades que se me presentan como teniendo esa misma cualidad de ser que yo siento en mí mismo. Frente al yo, se me aparece también el no-yo. Un no-yo múltiple que me rodea por todas partes y en el cual me siento como sumergido. Hay un conjunto continuo de no-yos, que están *mirando hacia mí.* En ese conjunto de no-yos está el mundo material y el mundo social, es decir, el de otros "yo", que tienen una esencia como la mía y los siento especialmente unidos a mí.

La interrogación surge inmediatamente: ¿qué tengo que ver yo con todo ese mundo que me rodea, el de las cosas y el de los otros "yo"? Pero esta interrogación supone estas otras dos: ¿cuál es la esencia de mi yo?; ¿y la esencia del mundo? ¿Soy yo para el mundo o es el mundo para mí? ¿Soy yo para los otros, o viceversa?

c) El absoluto o infinito.

Comencemos por la esencia del yo que más inmediatamente nos es dada, y por ella podremos descubrir la situación del hombre en el mundo. Mirando hacia lo más íntimo de nuestro ser nos encontramos por una parte con un ansia infinita, siempre creciente, siempre insatisfecha, de plenitud de ser, de perfección, de felicidad. La euforia de la vida, de un vivir sin límites, de un vivir pleno brota de lo más hondo de nuestra alma. Ninguna cosa que esté limitada puede satisfacernos plenamente, porque conocemos algo más allá e inmediatamente aspiramos a eso. Esta manera de ser, este dinamismo incoercible de nuestro yo nos habla por sí solo de *algo absoluto, infinito.*

Estamos mirando necesariamente, incoerciblemente, hacia algo *absoluto* e *infinito.* Sólo entonces parece que concebimos *nuestra plenitud.* Pero, por otra parte, nosotros nos conocemos, más aún *nos sentimos* de hecho profundamente limitados. En cada una de las conquistas, que vamos haciendo a través de nuestro existir, aparece como que estamos frente a lo infinito, pero no con indiferencia, *con ansias* de dar un salto que nos permita alcanzarlo. Aunque ese infinito va haciendo como el horizonte, hacia el cual se acerca afanosamente el caminante para querer tocar la línea que une al cielo con la tierra: esfuerzo imposible, pues cada vez el infinito, el horizonte de nuestro existir, parece que va guardando la misma e inaccesible distancia de nosotros. Mirando hacia el infinito, tendiendo

hacia el infinito que se dibuja en el horizonte, ¿nos hemos de contentar contemplándolo sólo desde lejos como Moisés la tierra prometida? He aquí la situación y el problema del hombre. Se halla entre lo infinito y lo finito. Parece como que lleva dentro algo infinito que lo llama hacia lo absoluto, hacia un horizonte que le pertenece. Pero, por otra parte, siente a cada paso la limitación de su propia finitud, y la imposibilidad de llegar a esa plenitud de perfección, de felicidad, de existir, de vida, que lleva en ansias dentro del alma.

Lo finito y lo infinito ¿qué son? Lo finito es ciertamente real, lo estoy tocando, lo llevo dentro de mí mismo: soy yo. Pero, ¿lo infinito es también real? ¿Por qué tengo que mirar hacia él? ¿Por qué hay *algo* en mi interior, que me obliga a contemplarlo, que me dirige como un resorte mágico hacia lo infinito? ¿Qué realidad es ésa? ¿En qué forma puedo y debo aspirar a conseguirla? O ¿tendré que renunciar a este horizonte de lo infinito que me rodea y que se estrecha sobre mí cuando quiero cerrar los ojos para no verlo?

d) La libertad, el bien y el mal.

Partiendo de estos problemas, sentimos también en nuestro interior otra lucha y otro desgarramiento profundo: la conciencia del bien y la conciencia del mal. Hay algo que me parece bueno, *en lo cual descansa mi ser plenamente*, y algo que me parece malo y que trae a mi ser *una inquietud interior*. La conciencia del bien y del mal la experimentamos todos y no es posible sustraerse a ella. Forma parte de la esencia de nuestro yo. Pero ella está unida a otra conciencia que nos *es inmediata* y trascendental para la felicidad a que el hombre aspira: es la conciencia de la libertad psicológica y de la obligación moral. Por más que nos empeñemos, es irresistible la conciencia,

la sensación y el sentimiento profundo de que hay algo bueno y de que hay algo malo, y que frente a lo bueno y frente a lo malo tenemos *libertad para elegir y responsabilidad después de haber elegido.* La libertad psicológica y la obligación moral aparecerá con la esencia del hombre mismo: así lo siento yo de una manera que me resulta indudable.

El problema del yo y del no-yo, o del *mundo*, el problema de lo finito y de lo infinito, el problema del bien y del mal y el que se sigue inmediatamente, de la libertad psicológica y de la obligación moral, surgen de un análisis de la experiencia del yo, de manera que todos puedan sentirlos. Pero, *¿qué valor tienen esos problemas*? He aquí lo que debe estudiar la filosofía.



CONCLUSIÓN

Las reflexiones precedentes nos llevan a concebir la filosofía como una *sabiduría vital de los últimos problemas humanos*, y casi podríamos decir, *del problema humano*. No es una sabiduría puramente abstracta, ni puramente experimental. No es una sabiduría simplemente mística, porque la mística presupone el predominio de la pasividad sobre la iniciativa del espíritu. No es una sabiduría simplemente experimental o práctica, porque la práctica parece exigir una acción externa que degradaría el conocer. Preferimos llamarla *sabiduría vital: sabiduría,* en cuanto es una síntesis superior de los conocimientos del hombre; *vital*, en cuanto esa síntesis sólo llega a tener toda su evidencia y toda su fuerza cuando es profundamente vivida; tal también en cuanto que las tendencias y la vida toda del hombre lo está solicitando, guiando e iluminando para llegar a la cumbre de la sabiduría vital humana.

Se comprende perfectamente por qué ponemos el término "los últimos problemas humanos". No es este o aquel problema determinado de mi vida: mi empleo, mi situación, mis relaciones con tal o cual persona o cosa, este o aquel acontecimiento, sino aquello por lo cual todo esto vale la pena de vivirlo.

Los problemas humanos afectan por igual a la especie y a los individuos; al hombre y a los hombres; son proble-

mas humanos porque lo son de la humanidad; pero son también problemas míos porque yo tengo que afrontarlos, vivirlos, y resolverlos. Éste es el secreto del valor íntimo y vital del saber filosófico. Es un saber que me afecta, que me interesa a mí y a cada uno personalmente.

Pero volvamos a nuestra experiencia inicial y contemplemos de una sola mirada los resultados de nuestra meditación.

Es cierto que aquella contemplación o descripción del hecho del filosofar nos ha mostrado al hombre como en el centro del universo. Es un centro aparente respecto del mismo hombre, en cuanto que aunque el hombre de suyo no sea dicho centro, la perspectiva de su visión lo coloca en un centro relativo, no absoluto, del universo. A la manera que, cuando contemplo el cielo estrellado, me parece que ocupo el centro del hemisferio determinado por la línea del horizonte; y aun cuando me vaya desplazando a diversos lugares de la tierra, me parece siempre que mi punto de vista va ocupando el centro que llevo en alguna manera conmigo, así también el hombre, y más concretamente el yo de cada uno, viene a ser un centro relativo de todo el universo y de todos los interrogantes de la filosofía. Aun cuando en el orden absoluto sea Dios el centro, el principio y el fin de toda la realidad; aun cuando necesitemos elevarnos hasta la contemplación de los primeros principios para formarnos una concepción general del ser y del universo, y aun para establecer de acuerdo con ellos nuestras relaciones con el mundo, con los demás seres racionales y con el ser absoluto, Dios, sin embargo, por nuestra posición relativa, por nuestros medios limitados de conocer y sumergidos en la realidad humana y en la realidad del propio yo, la filosofía es en alguna manera antropocéntrica y el estudio del hombre, su punto de partida y

su objeto central, al mismo tiempo que el medio mejor para llegar al conocimiento total de la realidad.

Pero lo que es el hombre nos lo revela de manera terminante la "experiencia primordial del filosofar".

a) Es un *estar en soledad*, por el que el hombre se diferencia del universo; pero ese estar en soledad por el que el hombre se aísla del universo y se encuentra a sí mismo en un centro relativo de todos los seres, hace precisamente que se conozca en toda su pequeñez y en toda su insuficiencia;

b) *se encuentra a sí mismo*, como en un centro relativo de todos los seres;

c) pero al mismo tiempo se siente *en el mundo*, aunque de manera extraña, es decir, se siente así *en el mundo, pero*...

d) abandonado a *una impotencia radical* para bastarse a sí mismo, como anonadado, en la mayor pequeñez e insignificancia. ¿Qué pasará cuando yo muera? Nada: el mundo seguirá impasible su camino.

e) *se rebela* contra esta pequeñez e insignificancia, "no queriendo *ser* nada" en el universo;

f) pero esta rebelión no es un simple "capricho", sino una exigencia íntima del ser vacío que aspira a la *plenitud*;

g) esta *plenitud* de ser hay que buscarla en algo cuya *comunicación* sea capaz de llenar *plenamente* mi vacío. ¡Aspiro a algo *Absoluto*!

h) *¿qué será ese Absoluto y cómo* tengo que llegar a su comunicación?

Búsqueda del Absoluto por el *mundo y más allá* del mundo...

He aquí el problema central, la cumbre a la que "el filosofar" nos ha llevado: es el problema central humano, es el problema central del "yo"; por eso hemos dicho que el "antropocentrismo" y el "egocentrismo" bien entendidos,

son esenciales a la filosofía, y de ellos parte y hacia ellos vuelve su problema radical: la filosofía es *el problema humano vital* por excelencia; pero *su solución* está precisamente en ese *"Algo" trascendente al hombre,* en ese *Absoluto,* y en la forma en que al hombre corresponde llegar a su comunicación. Descubrir la relación del hombre con Dios, he aquí el coronamiento del filosofar y de la filosofía.

En realidad, *la naturaleza misma* del hombre, el dinamismo esencial de ese yo que encontramos en el estar en soledad, ya nos *adelanta* una solución positiva. Bástale "guardar fidelidad" a las exigencias íntimas de nuestro ser, respetar su *dirección ontológica* para colocarse en la ruta y llegar hasta el fin.

Entonces podremos recuperarnos para el ser y para la vida y comprobar que no marchamos en las tinieblas y en las sombras hacia la nada y hacia la muerte;

que no somos para la *muerte*, sino para la *comunicación*;

que no somos para la *muerte*, sino para la *vida*; que no somos para la *nada*, sino para la *plenitud.*

Apéndice

FILOSOFÍA, CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA CRISTIANA

Creemos oportuno, para completar nuestro análisis del filosofar y de la esencia de la filosofía, dedicar unas líneas al problema vital que la religión plantea al hombre y al filósofo, especialmente la religión cristiana. Es algo íntimo a la vida del hombre, al filosofar humano, tal como muchos hemos de vivirlo concretamente.

Por supuesto que no tenemos el plan quimérico de condensar en pocas líneas los múltiples aspectos de ese complejo problema. Vamos a hacer solamente una observación, pero que tal vez puede considerarse como la clave para resolver el problema de la relación de la filosofía con una religión sobrenatural, cual es el cristianismo, y a la vez el problema de la filosofía cristiana y de los filósofos cristianos.

El mismo rótulo de *filosofía cristiana* aparece como anti o afilosófico; más suena a disimulada *teología*, que a filosofía. Una serie de aporías, a primera vista insolubles, brotan de la unión de estas dos palabras, *filosofía cristiana.* Pero creemos que estas dificultades pueden quedar perfectamente resueltas, si se entiende en su debido sentido lo que *filosofía cristiana* significa en su esencia misma.

Nos parece que cualquier filósofo puede coincidir con nuestro examen de un determinado problema filosófico desde el punto de vista de la filosofía cristiana, dando a ésta la máxima simplicidad que *la realidad* por ella expresada en su más profundo sentido, parece exigir.

En vista a esta dilucidación previa y para resolver las objeciones que de cualquier actitud sinceramente filosófica se le podrían hacer a un filósofo cristiano, vamos a declarar brevemente lo que entendemos por *filosofía cristiana.*

El cristianismo es una religión *positiva*, es decir, que se presenta como *sobrenaturalmente revelada,* con dogmas precisos acerca de la naturaleza de Dios y de la forma en que Dios desea recibir el culto por parte de la humanidad, en una Iglesia determinada, organizada jerárquicamente y con autoridad infalible en lo que se refiere al dogma y a la moral cristianas.

Filosofía cristiana es aquella filosofía que "hace posible" el acceso a la religión revelada cristiana. "Hacer posible" el acceso al cristianismo puede cumplirse:

1) o bien en cuanto que una determinada filosofía *en nada se opone* al cristianismo, y éste sería el primer grado de una filosofía cristiana;

2) o bien por una filosofía que *prepara* al hombre para recibir el cristianismo, de manera que el filósofo se hace por ello mismo positivamente capaz de reconocer la religión cristiana;

3) o, finalmente, en cuanto que la filosofía está ya enriquecida con algunos elementos que ocasionalmente ha podido recibir de los dogmas revelados; como es sabido algunos problemas filosóficos han sido esclarecidos más precisamente en virtud de ciertos aportes de la religión cristiana; aunque se trata de problemas *racionales,* pero

que *de hecho* no habían sido suficientemente esclarecidos con la sola fuerza de la razón.

De estas tres posibles concepciones de la filosofía cristiana descartamos por de pronto la tercera, porque ya supone la inclusión de algunos elementos positivos sobrenaturales o suprarracionales del cristianismo, o, por lo menos, que han sido adquiridos por medio o con ocasión de la revelación, método suprafilosófico.

Nos queda, por lo tanto, como hipótesis de una *filosofía cristiana* que no sobrepase el horizonte estrictamente filosófico, en el cual deseamos mantenernos, una filosofía que no tenga en sí misma ningún elemento opuesto al cristianismo y también una filosofía cuyas conclusiones preparan al espíritu para recibir la revelación cristiana. Pero ¿cuál debe ser esta filosofía? ¿Podrá ser *una auténtica filosofía*? ¿Será la *auténtica filosofía*? Debemos declarar esto, aunque sea brevemente, pues nos da la clave de la posible unión o disociación de la filosofía y el cristianismo.

En otro lugar hemos estudiado detenidamente el cristianismo en sus elementos filosóficos (*Filosofía del cristianismo*, Buenos Aires, 1945). Hemos llegado a la conclusión de que el cristianismo tiene una estructura racional, no porque deje de contener elementos estrictamente sobrenaturales y suprarracionales, sino porque dichos elementos *suponen* el pleno ejercicio de la razón y de la inteligencia humanas dejada a sus fuerzas naturales; no solamente la religión cristiana y los dogmas cristianos no se oponen a la razón, sino que necesitan la plena constitución racional del hombre para poder ser dignamente aposentados en el alma humana. En otras palabras, el cristianismo *supone* que el hombre tiene una filosofía, una concepción racional del hombre, del mundo y de Dios, previamente al acceso a la religión sobrenatural. Los fundamentos de la

fe no son en realidad otra cosa que una filosofía en el más estricto sentido de la palabra.

Pero ¿cuál es esta filosofía que hemos llamado los "fundamentos de la fe"? Es muy importante que reflexionemos sobre este punto. En realidad esa filosofía no es otra que aquella *en la cual se nos ofrece una expresión auténtica de la realidad del hombre, del mundo y de Dios.* Y si *la filosofía* tiene como fin darnos la última explicación de la realidad, es evidente que precisamente *una filosofía* será tanto más *una filosofía cristiana* cuanto con más aproximación nos diga desde el punto de vista estrictamente filosófico lo que es en su realidad el hombre, el mundo y Dios; en otras palabras, una filosofía será tanto más "filosofía cristiana" en el sentido en que acabamos de definirla, que es su sentido más originario y profundo, cuanto más sea *la filosofía.*

Podemos decir, con el mayor rigor, que lo más importante en la filosofía cristiana, más aún, *lo anterior* en la filosofía cristiana es *que exprese la realidad*; sólo así podrá ser cristiana. Lógicamente hablando, la filosofía cristiana antes de ser verdaderamente *cristiana* debe ser verdadera *filosofía.* Porque no puede una filosofía preparar para el cristianismo, si no estudia al hombre tal como es en su propia realidad. Por lo tanto, lo primero y lo esencial en la filosofía cristiana es obtener por los medios racionales una concepción del hombre tal como es en sí mismo, prescindiendo de los datos revelados.

En resumen, la filosofía cristiana presupone ante todo la filosofía pura, la más auténtica y real filosofía, y sólo porque esta auténtica y real filosofía resulta luego por sí misma una filosofía cristiana en el sentido de que positivamente dispone al espíritu para recibir los dogmas revelados, sólo por eso, se trasforma automáticamente, la misma filosofía pura, en una filosofía cristiana.

De tal manera entendida, pues, la filosofía cristiana coincide simplemente con "la auténtica filosofía del hombre". La verdadera filosofía, aquella que nos dice lo que el hombre es en realidad, que nos explica su esencia, su situación, sus relaciones con los demás hombres, con el mundo que lo rodea y con el mundo trascendente, especialmente con Dios, es una filosofía esencialmente cristiana, "naturalmente cristiana", en cuanto que ha de disponer a recibir una religión que supone y necesita la realidad pura del hombre para elevarla y perfeccionarla.

Como decía el gran Tertuliano que el alma humana *es naturalmente cristiana*, así también podemos decir que la filosofía humana es *naturalmente cristiana*; y tanto será más naturalmente cristiana, tanto dispondrá más al cristianismo, cuanto más sea auténtica filosofía humana.

Llevando a su última raíz el concepto de *filosofía cristiana* llegamos simplemente al concepto de *filosofía pura*, en cuanto es una expresión lo más aproximada posible de la realidad humana, de la realidad del mundo y de la realidad de Dios, expresión que no sólo no se opone, sino que prepara nuestra inteligencia y nuestra vida para abrirse al cristianismo.

2

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Este ensayo fue publicado por primera vez en 1955, en Barcelona. En 1966 lo reeditó el Club de Lectores de Buenos Aires, y en 1972 volvió a editarse con el agregado de dos nuevos trabajos. Esta última edición es la que aquí reproducimos.

ÍNDICE

ADVERTENCIA

En esta parte hemos reunido tres trabajos, que tienden a exponer nuestra idea de la filosofía.

Pertenecen a distintas épocas de nuestro pensamiento y están escritos con objetivos diversos. Pero, en conjunto, expresan nuestra concepción actual de la filosofía.

El primer trabajo, con el título ¿Qué es la filosofía?, *fue escrito en 1954 para una colección destinada al gran público, editada en Barcelona, y denominada "Colección Pulga" por el formato minúsculo de sus tomos. Su redacción, especialmente simple, se explica por los destinatarios a quienes se dirigía. Contiene, sin embargo, mis ideas fundamentales de entonces sobre la esencia de la filosofía.*

Los otros dos estudios son recientes. Mantenemos sustancialmente la concepción de la filosofía, expuesta en el estudio anterior, el cual sintetizaba, a su vez, un estudio publicado en 1948, Filosofar y vivir. *Pero prolongamos aquellos conceptos y agregamos algunos nuevos, que se deben a nuestros recientes estudios sobre las filosofías del Oriente, y, más todavía, a una mayor profundización de nuestras investigaciones filosóficas personales, que hemos denominado "filosofía in-sistencial".*

De estos dos estudios, el primero, La filosofía como realización del hombre, *fue presentado al Segundo Con-*

greso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia (Córdoba), Argentina, en junio de 1971.

El otro, Filosofía, autorrealización e in-sistencia, *ha sido escrito para el VIII Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Brasilia (Brasil), en octubre-noviembre de 1972.*

Bs. Aires, 26 de noviembre de 1972.



Capítulo I

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

1. La filosofía y yo.

¿Qué tengo que ver yo con la filosofía? ¿De qué me sirve la filosofía? De hecho, la mayoría de los hombres desarrollan perfectamente las actividades de su vida sin que les preocupen las altas especulaciones filosóficas. Para la industria y el comercio, para la oficina y el laboratorio, para la casa y la calle, para el agricultor y el hombre de la ciudad, para el deportista y el político, la filosofía no parece contar mayormente: a mí me sucede lo mismo...

Pero esta ausencia de la filosofía es sólo aparente. En realidad, es una ausencia presente, que trabaja por dentro toda la vida humana. No necesito de la filosofía para desempeñarme en los quehaceres de mi vida cotidiana. Pero, ¡cuántas veces me encuentro a mí mismo filosofando! ¡Cuántas veces, después de una jornada de trabajo, con dificultades que he debido superar, o con éxitos que me han sorprendido, vuelvo a casa y necesito, en un momento de reflexión, escuchar la voz interior de mi espíritu, que me pregunta sobre el significado de todo esto que sucede en mi vida! ¿Para qué trabajo? ¿Qué sentido tienen todos mis afanes y sudores para abrirme camino en la vida, y crearme una situación a mí y a mis hijos? ¿Qué es esta

urgencia que siento yo y sentimos los hombre de agitarnos en la vida, de trabajar, de luchar y de vivir? Y todo esto, ¿por qué y para qué?

En estos momentos estás filosofando, estás haciendo filosofía, estás demostrando que la filosofía es algo que te interesa a ti. Porque los grandes problemas filosóficos son, en resumen, los problemas de tu vida.

La palabra "filosofía" es un término griego que significa "amante" (filos) de la "sabiduría" (sofía). La invención y el sentido de su término se atribuyen al antiguo filósofo griego Pitágoras, el cual, interrogado por el rey Leontas, si él era un sabio, contestó: Yo no soy sabio (sofos), sino un amante o un buscador de la sabiduría (filósofo). Con ello quería expresar, modestamente, que no poseía la ciencia, pero que trabajaba para adquirirla, insistiendo más en lo que no sabía que en lo que sabía. Los hombres han tenido siempre necesidad de buscar la sabiduría y por eso el filosofar ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes, en una forma más o menos perfecta. La búsqueda de la sabiduría ha sido, en todos los pueblos y en todas las culturas, una urgencia, que ha manifestado el grado de evolución y de progreso de la humanidad.

Pero ¿qué es la filosofía? ¿Qué es esa sabiduría que el filósofo desea alcanzar? Para que los comprendamos mejor, voy a describir el hecho mismo del filosofar. Ya hemos dicho que filosofamos muy frecuentemente en nuestra vida cotidiana. Atendamos a lo que hacemos en esos momentos, pues encierran para nosotros una preciosa lección. Para fijar mejor nuestra imaginación nos referiremos a un hecho concreto. No pocos de los grandes filósofos han encontrado su vocación a causa de algún aislamiento forzoso en su vida: la cárcel, la enfermedad, la desgracia, el destierro, etc. A causa de una enfermedad seria, yo debo guardar cama durante largo tiempo. Me encuentro aislado

entre las cuatro paredes de mi habitación y puedo, a lo más, contemplar el reducido panorama que mi ventana me permite entrever del jardín cercano. Mi enfermedad sigue con alternativas, cuyo fin yo no puedo prever. Con frecuencia pienso lo peor. En esos momentos toda mi atención se va concentrando cada vez más sobre mí mismo. Si yo muero, el mundo va a seguir como hasta ahora. La inmensa mayoría de los mortales ni se darán cuenta de que yo he existido. Mi existencia habrá sido apenas en el mundo como la huella que en el mar ha dejado la gaviota al rozar la superficie del agua con sus alas. ¿Cuál es entonces el secreto de mi existencia? ¿Por qué ni siquiera voy a poder realizar una vida cumplida como veo que otros hombres han logrado? ¿Qué significo yo en el mundo? ¿Por qué he de estar atado a esta cama y sujeto a estos dolores, sin poder por mí mismo evadirme de esta situación? En estos momentos me hallo concentrado y solo sobre mí mismo. La soledad es el principio del filosofar. Siento toda la pequeñez y toda la insignificancia de mi ser frente al universo. Pero, al mismo tiempo, extiendo también esta insignificancia y esta pequeñez al universo mismo. Porque el universo no es más que un conjunto de seres como yo, y si cada uno deja de tener sentido, el universo entero es también un sin sentido y un fracaso. Sin embargo, surge en mí, de repente, una comprensión más profunda, una reacción contra esta situación absurda mía, que extiendo a todo el universo. Ya no me rebelo contra el dolor y contra mi prisión, y probablemente dejo de mostrar mi impaciencia a quienes me rodean. Porque, contra ese fracaso mío, de mi vida, y ese sin sentido del universo, afirmo que todo debe tener un último sentido.

No es posible que yo me pierda en la nada y en el vacío, después de una existencia dolorosa e inútil. No es posible que todo el universo, en el cual yo me encuentro

instalado, carezca también de sentido; sino que debe tener su finalidad, y yo, dentro de él, debo tener también mi propia finalidad; y todo debe tender hacia una última perfección y felicidad. En estos momentos estoy filosofando. Pero este filosofar, que todos realizamos, especialmente cuando nos recuperamos a nosotros mismos y dejamos de estar perdidos en las preocupaciones de nuestra vida diaria, este filosofar, que aparece, sobre todo, cuando algo sacude hasta lo más íntimo todo nuestro ser, un triunfo, una desgracia, la guerra, la enfermedad, una felicidad inmensa, es un "filosofar espontáneo". Es decir, que todo hombre lo hace naturalmente, pero sin precisión y método. En tal caso, nuestras ideas son confusas e imperfectas. Sólo alcanzamos conclusiones que no nos dan una seguridad y luz definitivas. La penumbra del misterio nos envuelve, y una serie de problemas sin solución surge siempre de nuestro derredor.

Cuando este filosofar espontáneo se torna reflexión perfecta y metódica, con análisis de las experiencias humanas, comparación de los diversos problemas y de sus soluciones, estudio de las consecuencias que se siguen de unas afirmaciones respecto de otras, entonces es cuando ya se realiza el "filosofar" propiamente tal, es decir, el "filosofar científico". Ahora podemos comprender lo que es la filosofía en sí misma. Platón y Aristóteles, los dos mayores filósofos de la Grecia antigua, han definido la filosofía como ciencia que nos da las últimas explicaciones de las cosas. Es decir, que responde a nuestras últimas preguntas sobre la realidad del hombre y del universo. ¿Cuál es en último término la realidad del hombre? ¿Cuál es el sentido último del hombre y del universo? La filosofía es la ciencia que responde a estos interrogantes. Por eso se ha definido como *ciencia de las últimas causas o explicaciones.*

Pero en estos últimos interrogantes se hallan precisamente los problemas que afectan a lo más íntimo de mi ser. De aquí que la filosofía sea la ciencia más humana, más profundamente humana. Por supuesto que no podemos aspirar a una solución total de nuestros problemas, pero debemos, al menos, llegar con seguridad a resolver los más vitales problemas acerca del sentido y de la naturaleza del hombre y del universo.

Pero si la filosofía es una ciencia profundamente humana, yo tengo que decir que la filosofía me afecta a mí mismo de una manera ineludible. Mis problemas individuales son también problemas humanos. Yo como individuo, como este individuo determinado, estoy interesado en resolver los problemas humanos que son *mis* problemas. El problema del dolor y de la muerte, de la felicidad y de la inmortalidad, del espíritu y de la materia, del bien y del mal, etc., son problemas que me afectan a mí mismo y que yo no puedo eludir porque los llevo dentro de mis entrañas. Si la filosofía es una ciencia humana, es también una ciencia de cada hombre. Todos y cada uno la necesitamos. La ciencia de las últimas causas es *mi* ciencia.

2. La filosofía y las ciencias.

Para que conozcamos mejor lo que es la filosofía debemos compararla con las demás ciencias. ¿En qué se diferencia la filosofía de cualquier otra ciencia?

Hay muchas maneras de "conocer" una misma cosa. Supongamos que nos hallamos contemplando en una hermosa noche primaveral el cielo estrellado. La belleza silenciosa del firmamento nos habla de grandezas infinitas que nos sobrecogen. Ahora bien, el conocimiento que tenemos de una noche serena y de los astros que vemos brillar misteriosamente en el cielo, puede ser de muchas clases. Por de pronto, poseemos el conocimiento de los sentidos, que

nos presentan el panorama del cielo y de los astros, y de la tierra iluminada por la luna, y de los objetos sombreados que están al alcance de nuestra vista en la penumbra nocturna. Este conocimiento lo obtenemos por la vista, que es una facultad sensitiva. Se llama conocimiento sensitivo o sensación. Por él conozco solamente las cosas que tengo inmediatamente presentes. Es común al hombre y a los animales, provistos de ojos muy parecidos a los del hombre.

Pero el hombre tiene un conocer que sobrepasa el de los sentidos. En la noche serena no solamente recibo la impresión material en mi vista, sino también se agolpan dentro de mí otros conocimientos sobre los objetos que estoy viendo. Comparo unas estrellas con otras; me doy cuenta de su movimiento; de su inmensa distancia a la Tierra; veo que se me presentan como luminosas y de ahí deduzco que deben tener un brillo equivalente a las materias incandescentes; es decir, voy formando una serie de "ideas" y de "relaciones" entre los objetos que contemplo con la vista. Este conocimiento es ya totalmente diferente del animal, porque éste no puede conocer las "relaciones", ni poseer "ideas" del mundo exterior, y compararlo con el interior, como puede hacerlo el hombre.

Pero el conocimiento que todos los hombres tenemos del cielo estrellado, es un conocimiento "vulgar", es decir, que no llega a penetrar en la íntima naturaleza de los astros, del firmamento en que los astros aparecen como adheridos, ni sabe por qué leyes se rigen los movimientos de las estrellas, planetas, satélites o conjuntos de estrellas. Existe, por tanto, un conocimiento más perfecto de la realidad de una noche serena, y es el de la ciencia astronómica. El astrónomo, al contemplar el cielo, tiene una penetración muy superior de la realidad de los astros, que el hombre común. Porque conoce el "porqué" de las distancias, del movimiento, de la naturaleza íntima de los astros, y su

asombro es por ello inmensamente superior al del hombre que posee el conocimiento puramente vulgar. Al paso que éste no puede dar razón de los fenómenos que contempla, el astrónomo le explicará las "causas" de los eclipses, y sus períodos, hasta poder predecirlos; la trayectoria de los astros, hasta poder anticipar el momento preciso en que la estela de un cometa va a aparecer en el horizonte de la tierra; el astrónomo conoce la materia de que están constituídos los astros, las distancias casi infinitas que separan a algunos de ellos de la Tierra, la velocidad con que se mueven y las leyes físicas por que se rigen tan armoniosamente en sus movimientos, sin provocar el cataclismo que un choque entre dos estrellas significaría. En una palabra: el astrónomo puede dar la "razón", la "explicación", las "causas", del ser y del movimiento de los cuerpos celestes, y esto es lo que se llama el conocimiento científico, o la "ciencia". Al paso que el conocimiento común o vulgar se contenta con saber lo más externo de la realidad, sin penetrar su fundamento, el científico llega hasta darnos razón de los fenómenos externos que están a la observación inmediata del hombre común.

La superioridad del hombre de ciencia consiste en que al conocer el porqué de los fenómenos puede establecer las leyes por las cuales los seres se rigen, y así prever los efectos, que pueden producir, y explicar, aun con anticipación, los fenómenos futuros. Lo cual realiza el científico con seguridad, fundado en las leyes naturales bien conocidas. *La ciencia, pues, es el conocimiento de las cosas por sus fundamentos, razones y causas.*

Para poner otro ejemplo, todos sabemos que ciertas hierbas o ciertas drogas curan determinadas dolencias. Pero, mientras nos fundamos en las experiencias comunes, sólo poseemos el conocimiento vulgar de ellas. El hombre de ciencia, el médico, no solamente sabe que ciertos ele-

mentos sanan, sino también conoce los ingredientes que tienen y su manera de obrar en el organismo. Por este conocimiento "científico", se distingue el médico del curandero, y puede, por lo mismo, aplicar aquél los remedios con una seguridad de que carece éste.

Hemos distinguido el conocimiento "científico" del "vulgar". Pero, ¿cuál es el conocimiento "filosófico"? Volvamos otra vez a contemplar la noche serena con el astrónomo. Después que nos hemos maravillado ante las inconcebibles referencias que el sabio científico nos ha dado sobre la realidad del mundo sideral, nos quedan todavía algunas preguntas que hacer. No quedamos aún satisfechos con las explicaciones del hombre de ciencia, comprobables por el cálculo, el espectro o la experiencia múltiple de que podemos valernos. Porque si preguntamos al astrónomo: ¿Cuál es el origen del universo? ¿Cuándo comenzó a brillar el mundo de las estrellas en el firmamento? ¿Cuál es el destino último del universo? ¿Por qué existe el universo en vez de no existir?... A todos estos interrogantes el hombre de ciencia enmudece: él solamente puede explicarnos lo que está al alcance de su experiencia y de sus cálculos matemáticos y físicos. Pero estos problemas escapan al análisis experimental y al cálculo matemático. El astrónomo no posee medios para respondernos. Entonces es cuando en el hombre aparece la "filosofía".

La filosofía es la ciencia que nos da las "últimas explicaciones" sobre la realidad. En virtud de los primeros principios que la filosofía debe estudiar, ella es la única que puede llegar más allá del conocimiento puramente experimental, y, aplicando dichos principios y coordinando los últimos resultados de la ciencia, da un paso más allá, el último paso del conocimiento, y se pregunta sobre el último origen y el último fin del universo y la razón de su existencia. Ésta es la diferencia entre la filosofía y las cien-

cias. Las demás ciencias: la astronomía, la química, la biología, la medicina, la geología, etc., nos dan las explicaciones "inmediatas", científicas, de la realidad. Pero los últimos interrogantes, las "últimas" explicaciones pertenecen a la filosofía. La filosofía es, pues, la ciencia que nos da las causas, las razones y fundamentos de la realidad, pero no cualesquiera causas, sino las causas últimas. Aquí reside la característica, y el valor particular del conocimiento "filosófico" sobre el conocimiento "vulgar", y aun sobre los demás conocimientos "científicos".

Precisamente, porque la filosofía nos da las últimas explicaciones, comprendemos ahora por qué se dice con frecuencia que la filosofía es el "fundamento" de todas las ciencias. Efectivamente, así como el conocimiento vulgar debe admitir las conclusiones de los hombres de ciencia, así éstos deben admitir las conclusiones de la filosofía y guiarse por ellas en su investigación científica. La filosofía es la ciencia de los primeros principios, y todas las ciencias necesitan de estos primeros principios para guiarse en su actividad intelectual. La filosofía es la ciencia que nos dice cómo hay que pensar, cuál es el fundamento y origen primero del universo, y es claro que todas las ciencias deben guardar las reglas para pensar acertadamente y examinar la realidad a la luz de su primer principio.

Además, la filosofía es también la ciencia "coordinadora" de todas las demás ciencias. En realidad cada una de las ciencias estudia una parte del cosmos, a veces una parte muy pequeña, muy especializada. Pero bien sabemos que todas las partes del cosmos están íntimamente ligadas entre sí. Las leyes naturales lo penetran todo, y afectan a todos los seres. Esto nos muestra que existe cierta "unidad" entre todas las partes del universo, y eso mismo nos está indicando que las ciencias no pueden ser independientes unas de otras, sino que se complementan y

se ayudan mutuamente. Ahora bien, es precisamente la filosofía, por estar encima de todas las ciencias, la que en último término determina el verdadero carácter de sus relaciones, v.gr., acerca de la jerarquía de las ciencias. ¿Cuáles son las superiores: las materiales, las vitales, las espirituales, las teóricas, las prácticas, las individuales, las sociales? Este poder coordinador, ilumina de tal manera el campo de las ciencias, que casi todos los grandes investigadores se han visto necesitados a solicitar el apoyo de la filosofía, y aún a hacer incursiones en el campo de la filosofía, para poder completar y aclarar sus propios resultados científicos y llegar a una visión de conjunto de los conocimientos humanos. Precisamente, cuanto más avanza la ciencia y más urgente es la necesidad de las especializaciones, se requiere más todavía el influjo coordinador de la filosofía, si no se quiere caer en una especialización mecánica, abstracta e inhumana, que haga perder al hombre el horizonte y la noción de su posición como hombre en el universo.

Finalmente, la filosofía es la "coronación" de las ciencias, y por eso se las ha llamado la "ciencia de las ciencias", o, como los antiguos decían, el "arte de las artes". Por la filosofía tenemos esa visión de conjunto de todos los conocimientos humanos, que el hombre necesita para orientarse. Y en la filosofía recibe su última orientación. Los grandes físicos, los grandes astrónomos, médicos, matemáticos, sienten la necesidad de esta visión de conjunto que corona sus propios conocimientos. Es la máxima expresión de la cultura humana y donde el conocimiento adquiere, en cuanto es posible a nuestras limitaciones, cierta tranquilidad y cierta hondura, o, por lo menos, donde conquistamos la sensación de habernos encontrado a nosotros mismos, tal como somos, y respondemos al interrogante siempre urgente en el interior del hombre, acerca

de nuestra naturaleza y nuestras relaciones con el universo.

La filosofía es, pues, una ciencia distinta de las demás ciencias, porque posee un objeto propio y característico, distinto del de aquéllas. Su objeto es precisamente el de las "últimas explicaciones", razones, causas o fundamentos de la "realidad", a los cuales no alcanza el conocimiento llamado científico. En cierta manera, podemos decir, sin embargo, que la filosofía comprende en sí los objetos de todas las ciencias, porque los primeros principios de la filosofía afectan a todas las realidades estudiadas por las ciencias particulares. Por eso algunos han creído que la filosofía no se distinguía del conjunto de las ciencias. Sin embargo, los primeros principios, las últimas y más remotas explicaciones, están fuera del alcance de las ciencias positivas y por eso es necesario admitir la existencia de una ciencia superior, dedicada a estudiar ese campo inalcanzable por aquéllas. Los escolásticos llaman "objeto formal", al aspecto especial bajo el cual una ciencia estudia su objeto. En este sentido, diremos que el objeto formal de la filosofía, que la distingue de las ciencias, es el de las "razones o explicaciones últimas" de la realidad, al paso que las otras ciencias no van más allá de las "razones o explicaciones inmediatas", al alcance de la experiencia.

3. La filosofía y la religión.

Hemos dicho anteriormente que la filosofía le daba al hombre la explicación de su último sentido y destino en el universo. Pero ¿no es acaso esta iluminación última del hombre más propia de la religión? ¿Es que es lo mismo filosofía que religión? La respuesta a este interrogante es negativa: la filosofía es diferente de la religión. Aunque hay cierta afinidad profunda entre una y otra, ambas contribuyen, a su manera, a explicarnos, a aclararnos, el sen-

tido y el destino del hombre. Veamos, pues, la diferencia entre la filosofía y la religión y las relaciones que las unen entre sí.

El hombre es un animal religioso. Así podemos definirlo, porque a través de toda la historia de la humanidad la religión ha sido una manifestación característica del hombre. El sentimiento de lo religioso, el culto, la creencia en alguna divinidad, han envuelto a los individuos y a las sociedades: se han manifestado en el hombre primitivo y en el moderno, en el ignorante y en el sabio. Y aunque no han faltado manifestaciones irreligiosas y ateas, la humanidad sigue, en su conjunto, llevada por el sentimiento religioso. Esto nos plantea el problema de la religión y de su relación con la filosofía. La religión, generalmente le ha dado al hombre una creencia determinada en su origen y en su destino. Desde las cosmogonías mitológicas griegas bajo la influencia de los dioses, hasta las trasformaciones de la metempsicosis en las religiones orientales y el creacionismo de la religión cristiana, toda religión le ha dado al hombre una noticia acerca de su origen, de su último fin, y de las condiciones a que debe sujetarse en este mundo para alcanzarlo. ¿Cuál es, en orden a la religión, la posición de la filosofía?

Religión, como su misma palabra parece indicar (del latín *re-ligare,* atar firmemente), es una "relación", un "vínculo", una "atadura", que une al hombre con Dios. Mira, ante todo, a la actitud que el hombre debe adoptar frente a la divinidad y su máxima expresión es el "culto". Éste es la adoración tributada por el hombre a la divinidad en reconocimiento de su excelencia, poder y autoridad. Como es fácil de ver, la religión es, ante todo, una actitud práctica, pero supone conocimientos teóricos en que se funde dicha actitud, y por eso nos da, generalmente,

una concepción determinada del hombre y del mundo y de sus relaciones para con Dios.

La filosofía se distingue de la religión, porque su actitud es más teórica y general. No se refiere directamente a Dios, sino que pretende simplemente hallar las últimas explicaciones de la realidad. Lo que sucede es que en su avance sobre los problemas del mundo y del hombre, debe plantearse también el problema de Dios, y, por consiguiente, debe desembocar también en el problema de la religión. Llega así un momento en que la filosofía debe hacerse "religiosa", es decir, plantearse el problema de las relaciones del hombre con Dios.

La "actitud religiosa" es, sin embargo, diferente de la "actitud filosófica". Aquélla es actitud de "adoración" respecto de Dios; ésta es más bien actitud de "investigación". Es cierto que con frecuencia la investigación es iluminada por la veneración, así como la veneración también es reforzada por la investigación. La religión ilumina a la filosofía en muchos aspectos, y la filosofía ilumina y fortalece también a su vez a la religión [1].

Pero debemos distinguir entre religión "natural" y "sobrenatural". La primera es la que el hombre puede llegar a formarse por sus propias luces naturales. Tal es la religión de las sociedades primitivas y de algunas actuales en países o regiones no civilizadas. También en regiones de alta cultura la religión natural ha sido la única conocida: tal sucedió, por ejemplo, en Grecia, donde la religión fue fruto del sentimiento y de la razón humana. Esta religión es válida, porque el hombre, por la sola luz natural de la

[1] Nos referimos aquí al concepto de filosofía comúnmente admitido o supuesto en Occidente, incluso por los filósofos y teólogos católicos. En el Oriente clásico, filosofía y religión han formado una simbiosis en que ambas vienen a unificarse en una única sabiduría: el "conocimiento" de la "Realidad última", que alcanza su mayor culminación en la "vivencia" religiosa.

razón, puede conocer sus relaciones fundamentales con Dios y debe adoptar de consiguiente la actitud propiamente religiosa. La afinidad entre la religión natural y la filosofía es muy grande. En realidad aquélla es la culminación necesaria del conocimiento filosófico.

Religión "sobrenatural" es la que el hombre recibe por una "especial revelación" de Dios, en la cual se le indica cómo debe tributar a Dios el culto necesario y se le revelan algunas verdades acerca de Dios, que el hombre no puede conocer por su propia razón natural. La religión sobrenatural está, en sí misma, fuera del alcance de la filosofía, y ésta nunca podría alcanzar las verdades contenidas en una revelación o la voluntad particular con que Dios desea que se le tribute un culto determinado. El cristianismo es religión sobrenatural.

¿Cuáles son, pues, las relaciones entre la filosofía y la religión sobrenatural?

En primer lugar, la filosofía es "fundamento indirecto" de la religión sobrenatural en cuanto que nos da las "bases racionales" en que debe fundarse o que debe presuponer toda religión sobrenatural. La filosofía debe demostrar los primeros principios del conocimiento y los primeros principios de la religión natural, base de la sobrenatural. Al establecer los primeros principios del conocimiento, la filosofía demuestra que el mundo es una realidad, que el hombre es un ser distinto del mundo, que puede conocer las cosas como reales y distintas del hombre, y que, por tanto, está dentro de relaciones reales con los demás seres. Entre estos seres, la filosofía debe demostrar la existencia de Dios, la posibilidad de la revelación, la posibilidad de los milagros y las condiciones en que éstos pueden ser admitidos como ciertos y como criterios de la revelación... Todo esto es lo que se llama el "fundamento racional" de la revelación, sin el cual no es posible admi-

tir ninguna religión revelada. He aquí una función principalísima de la filosofía respecto de la religión sobrenatural.

Pero el conocimiento alcanzado por la filosofía es inferior al que nos abre la revelación. Ésta nos descubre realidades acerca de Dios, que el hombre no puede alcanzar por su propia ciencia. En este sentido, la filosofía está en inferioridad de condiciones. También está en inferioridad por su método o medio de conocimiento: la filosofía se apoya en conocimientos "humanos", que son imperfectos y falibles, la revelación se apoya en la ciencia "divina" que se nos manifiesta y que es infinita e infalible.

Esto nos da la diferencia entre la razón y la revelación o entre la filosofía y la fe. La filosofía se funda en la razón humana, es un conocimiento racional; la fe se funda en la revelación divina que es sobrenatural. Y aquí mismo veremos la diferencia entre "filosofía", "religión sobrenatural" y "teología sobrenatural". La religión sobrenatural es simplemente el conjunto de las verdades reveladas, tanto en lo que hay que obrar como creer. Generalmente se contiene en el Credo o las Confesiones religiosas. La teología, en cambio, es una ciencia que analiza el contenido de los dogmas revelados, a fin de establecer lo mejor posible qué es lo que nos dicen, y sacar consecuencias ulteriores para la vida y para el conocimiento humano. La teología, pues, se funda principalmente en la revelación, en la autoridad divina, pero utiliza también la razón. La filosofía, en cambio, debe fundarse exclusivamente en la razón.

A pesar de esta diferencia entre la filosofía, la religión sobrenatural y la teología, debe existir una concordancia entre ellas, puesto que una verdad no puede oponerse a otra verdad. Surge entonces el problema de la sujeción, de una a otra, de la superioridad e influencia

entre ellas. Una vez demostrado el valor sobrenatural de una revelación, la filosofía debe dar por definitivo e infalible el contenido de la revelación, puesto que proviene de Dios, Verdad Infinita. Como filosofía no puede utilizar los elementos de la revelación, pero una vez que ha tenido conocimiento de ellos, le sirven, hasta cierto punto, porque sabe que son verdades infalibles. De aquí que ninguna conclusión filosófica puede resultar contraria a la revelación, y, en caso de que alguna vez tal apareciese, esto es señal de que la dicha conclusión filosófica no es correcta o acertada. En una palabra, la filosofía debe mirar a la teología, a la revelación, como algo a lo que no puede contradecir, o, en términos técnicos, como una "norma negativa".

Se ha dicho con frecuencia, y los grandes teólogos y filósofos de la Edad Media fueron los que acuñaron la expresión, que la filosofía es "la esclava" de la teología. Esto es verdad, en el sentido de que la filosofía debe proporcionar a la teología los fundamentos que ésta necesita, los fundamentos racionales, y además guardar para con la teología la actitud respetuosa que la Revelación se merece como norma negativa. Pero esto no indica que la filosofía tenga que renunciar a su valor racional específico, antes bien debe mantenerlo, por cuanto, por ser el hombre un ser racional, sólo fundado en bases racionales puede admitir la revelación misma. La revelación respeta, en ese sentido, la razón y los principios racionales, que son el medio y el campo y la luz propia de la filosofía.

4. Los problemas de la filosofía.

Para conocer mejor lo que es la filosofía hemos de tener ante la vista los problemas propios de la filosofía.

Ante todo, el problema más inmediato al filósofo es el del hombre mismo. Es el más inmediato y el más impor-

tante para el hombre, porque va en juego su propia realidad, mi propia realidad individual: ¿Qué soy yo?, ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su origen, su destino, su íntima naturaleza?, ¿qué son el cuerpo y el alma y las relaciones o los lazos que los unen?, ¿cómo están unidos? Especialmente interesa conocer la misteriosa realidad, actividad y propiedades del alma: ¿Qué es el conocimiento, la libertad, el sentimiento? El alma ¿es simple o compuesta, es espiritual o material, es inmortal o termina su existencia con la muerte del cuerpo? He aquí algunos problemas importantes relativos al hombre mismo, que escapan a los métodos de las ciencias particulares sobre el hombre y que deben ser afrontados por la filosofía: la parte de la filosofía que los estudia se llama "psicología".

Después del hombre viene, como el problema más inmediato, el del mundo. Vivimos rodeados de este mundo visible que llamamos el "cosmos", del cual formamos parte: ¿Cuál es el origen del mundo?, ¿es eterno o temporal?, ¿cuál es el fin último del mundo?; ¿su estructura en qué consiste? ¿Todas las cosas son vivientes, o hay algunas que no tienen vida?, ¿qué es la materia, qué es la vida, por qué los seres del mundo parecen regirse por leyes físicas inmutables, etc., etc.? He aquí otros tantos problemas que escapan también a los métodos de las ciencias físico-naturales y que deben ser estudiados por la filosofía. La parte de ésta que los estudia se llama "cosmología" o "filosofía de la Naturaleza".

Viene luego el problema de la realidad que está más allá del mundo sensible, y del hombre mismo. El hombre es esencialmente religioso y se plantea por ello espontáneamente el problema de Dios: ¿Dios existe?, ¿qué es y cómo es?, ¿cuáles son las relaciones del mundo y del hombre con Dios?, ¿qué es la religión y cómo debe el hombre practicarla?, etc., etc. Son éstos algunos de los problemas

que la filosofía debe resolver acerca de Dios. Problemas de importancia capital, porque afectan a la comprensión misma del mundo y del hombre. La concepción del hombre y del mundo, en la más íntima esencia, depende de la concepción misma de Dios. La parte de la filosofía que estudia los problemas relativos a Dios se llama "teodicea" o "teología natural".

Después de estos problemas relativos en particular al mundo, al hombre y a Dios, aparece otro grupo de problemas que afectan por igual a la psicología, a la cosmología y a la teodicea. Son los problemas del ser en general. Ser es lo mismo que realidad, y, por poco que reflexionemos, veremos que el mundo, el hombre y Dios tienen de común que son "realidad", que son "algo", que son "ser". Viene entonces el problema general sobre el ser: ¿qué es el ser?, ¿en qué consiste que algo sea realidad y que no sea nada?, ¿cuáles son las características esenciales del ser, las leyes por que se rige su estructura íntima? Estos problemas afectan por igual al hombre, al mundo y a Dios. La parte de la filosofía que los estudia es la más general de todas y por eso se llama "ontología general", o simplemente "ontología", que significa estudio del ser.

Hasta ahora hemos considerado problemas que se refieren a realidades. Pero surge necesariamente para la filosofía el valor de la filosofía misma como filosofía, es decir, como ciencia. ¿Qué valor tienen nuestros conocimientos filosóficos?, ¿reflejan la realidad?, ¿qué es nuestro conocimiento en sí mismo? El estudio de esta actividad misteriosa del hombre que llamamos "conocimiento" y de su relación con el mundo real, constituye una parte de la filosofía que se llama "crítica" en cuanto estudia el valor del conocimiento y "lógica" en cuanto estudia las leyes de él para que podamos pensar rectamente.

Después de la realidad y del conocimiento, vienen los problemas del "obrar" humano. El hombre debe desarrollar una actividad múltiple, pues la vida es acción. Entre estas actividades, la más característica del hombre es la que se refiere a las acciones que realiza como ser libre y con responsabilidad. Aquí surge el problema de la "moral". Una vez realizadas ciertas acciones, tenemos conciencia de que hemos obrado bien en unos casos y mal en otros. ¿Qué es aquello por lo cual algunas acciones las juzgamos buenas y otras malas?, ¿qué es la conciencia moral?, ¿qué es el vicio y la virtud?, ¿la justicia y el derecho?, ¿la sociedad nacional e internacional?, ¿qué relaciones deben regir a los individuos y a las sociedades en la conducta, en su actividad? Éstos son algunos de los problemas que la filosofía debe estudiar respecto de la conducta humana. La parte de la filosofía correspondiente se llama "ética" o "moral", porque estudia lo que se refiere a las "costumbres" humanas, en cuanto tales.

Además de la acción o conducta moral, que es la más propiamente humana, el hombre desarrolla otras actividades, entre las cuales debemos señalar la creación y contemplación de las obras de arte. La filosofía debe explicarnos en qué consiste, en último término, la esencia del arte y cuáles sus leyes fundamentales. Esta parte de la filosofía se llama "estética".

Finalmente, una gran parte de la actividad del hombre, que afecta en gran escala a toda la humanidad, y a sus relaciones individuales, nacionales e internacionales, es la actividad "técnica", que está dirigida a la trasformación de la materia para los usos del hombre. El estudio de los problemas generales de la técnica, de sus fundamentos en la realidad última de las cosas, especialmente en la naturaleza misma del hombre, pertenece a una parte de la filosofía, que no ha alcanzado hasta ahora independencia res-

pecto de las otras, pero creemos debería ser objeto de un estudio aparte, debido a la importancia que el desarrollo de la técnica ha estado adquiriendo en los dos últimos siglos. Creemos que la parte propia de la filosofía, destinada a elucidar los últimos problemas de la técnica, es el tratado de las causas, que la filosofía clásica suele incluír en la ontología general.

Existe en las fronteras mismas en que la ciencia termina para dar lugar a la filosofía una zona de influencia común que tiene problemas característicos, los cuales deben ser resueltos con aporte de las ciencias positivas y de la filosofía. Enumeremos algunas de las disciplinas filosóficas que han ido surgiendo después del análisis de esas regiones intermedias: filosofía de las ciencias, de la cultura, de la educación, del lenguaje, del derecho, de la sociedad, de la política, del arte, de la religión, de la historia, etc.

Considerando que los problemas más generales de la filosofía pertenecen a la ontología general, ésta debe ser el fundamento de todas las demás partes de la filosofía. Especialmente de las otras tres ramas especiales de la realidad, que se llaman también ontologías especiales: la psicología, la cosmología y la teodicea.

Estas cuatro partes de la filosofía se llaman asimismo metafísica: la ontología general se llama metafísica general, y las ontologías especiales, metafísicas especiales. El nombre de metafísica (que significa "más allá de lo físico") se les aplica porque el conocimiento filosófico de las realidades del ser en general, y de algunos seres en particular, está más allá del conocimiento sensible: se trata de realidades más íntimas, que no pueden ser objeto del conocimiento propio de los sentidos, los cuales sólo alcanzaron el mundo físico.

Pero antes de la ontología general debería estudiarse el problema mismo de la posibilidad de la existencia de la filosofía, es decir, el problema del conocimiento. Éste constituye, en consecuencia, una especie de estudio previo a toda la filosofía.

Según las indicaciones que acabamos de hacer, podría agruparse el conjunto de los problemas filosóficos según aparece en el siguiente cuadro sinóptico:

FILOSOFÍA
- I, del conocer
  - sus leyes = lógica
  - su valor — crítica
- II, del ser (metafísica)
  - general = ontología
  - especial
    - = cosmología
    - = psicología
    - = teodicea
- III, del obrar
  - arte = estética
  - técnica = fil. de la técnica
  - moral = ética

5. La filosofía y su historia.

Para el estudio de la filosofía es importante, y aun necesario, tener una recta concepción de la "historia de la filosofía". El hombre ha tenido siempre necesidad de filosofar. En todas las grandes culturas ha surgido una concepción del hombre que alcanza hasta sus últimos problemas, y, por tanto, de carácter más o menos filosófico. Decimos más o menos filosófico, porque con frecuencia esta concepción del hombre se ha hallado unida a una actitud religiosa, y no puramente racional.

La historia de la filosofía abarca todas las manifestaciones, todos los esfuerzos del hombre, realizados a través de la historia, por resolver los problemas filosóficos. La historia completa de la filosofía debe tener en cuenta tanto la filosofía oriental, como la occidental. En el Oriente,

tanto en la China como en la India y en Persia, han existido concepciones filosóficas, algunas de las cuales han continuado hasta nuestros días. Pero, para nuestro objeto, debemos más bien limitarnos a la filosofía occidental. Ésta ha tenido origen en Grecia, y suele dividirse en cuatro grandes épocas: filosofía antigua (griega, greco-romana y cristiana-patrística), filosofía medieval (cristiana, escolástica, árabe y judía), filosofía moderna (desde el Renacimiento hasta fines del siglo XIX), filosofía contemporánea (siglo XX).

Una mirada a la historia de la filosofía nos convence de que los problemas filosóficos han tenido las soluciones más diversas. Algunos han considerado la realidad como materia: "materialismo". Para éstos el hombre es un ser puramente material, por tanto, perecedero, como todos los demás seres de este mundo; no hay lugar para la existencia de Dios, ni de otros seres espirituales; otros filósofos han profesado el "espiritualismo", distinguiendo entre el mundo material y el mundo espiritual; el hombre participa a la vez de ambos mundos y tiene no sólo un principio material, sino también otro espiritual. Generalmente los que admiten en el hombre un principio espiritual también lo consideran inmortal.

Algunos filósofos sostienen que toda la realidad del universo forma un solo ser material (monismo materialista); o un solo ser espiritual y divino (monismo panteísta); otros explican la realidad del universo como distinta de Dios, y admiten que Dios es un ser personal (teísmo) distinto del mundo y Creador de éste (creacionismo).

En cuanto al problema del conocimiento, han aparecido, a lo largo de la historia de la filosofía, las soluciones más diversas. Algunos sostienen que nada podemos conocer con certeza (escepticismo); otros que solamente podemos conocer nuestra conciencia y que no sabemos lo que

hay fuera de ella, y el mundo que creemos exterior no es sino una creación subjetiva de la conciencia misma (subjetivismo, idealismo); otros, en fin, sostienen que por el conocimiento percibimos las cosas exteriores a la conciencia, y, en mayor o menor grado, las percibimos tal como son (realismo).

En el orden moral también la diversidad de opiniones es notable: según unos, la moralidad consiste en la utilidad (utilitarismo); según otros, la moralidad es una creación subjetiva del hombre, sin fundamento en la realidad (idealismo); otros, en fin, sostienen que hay principios de moralidad independientes de la voluntad del hombre, a los cuales éste debe acomodarse para obrar bien (racionalismo).

Así podríamos ir viendo, acerca de todos los problemas filosóficos, un desfile de opiniones diversas en toda la historia de la filosofía.

Esto plantea un serio problema sobre la filosofía misma: si los hombres, hasta ahora, no han podido ponerse de acuerdo en la solución de los problemas filosóficos, no es de esperar que en el futuro se llegue a descubrir una solución aceptable para todos; y esto parece indicar que los problemas filosóficos no tienen una solución, o, por lo menos, el hombre no puede alcanzarla. No sabemos, por tanto, a punto fijo, cuál es la solución de los problemas; no podemos averiguar cuál es la teoría verdadera; y todas las opiniones tendrían, con el mismo derecho, carta de ciudadanía en el mundo filosófico.

Ante este problema se adoptan dos actitudes fundamentales: algunos reconocen esta diversidad y admiten, simplemente, que es imposible hallar una solución. Lógicamente, estos autores desembocan en el escepticismo. Pero el escepticismo está contra las experiencias humanas más inmediatas y aun contra nuestras exigencias más íntimas

mas. El escepticismo es, como filosofía, un suicidio intelectual, y, además, contradictorio, porque no puede afirmarse sin negarse a sí mismo.

Por este motivo, otros adoptan una actitud diametralmente opuesta: establecen cierto núcleo de soluciones o verdades filosóficas que ellos creen ciertas, y forman un "sistema" determinado. O bien, eligen entre los sistemas filosóficos aquel que les parece verdadero y desde este sistema juzgan a los demás, rechazándolos en todo o en parte. Esta opinión o actitud tiene fundamento en la experiencia de que podemos conocer muchas verdades y, por tanto, no podemos afirmar que el hombre no conoce nada; y, supuesto que algo conoce como verdad, lo contrario debe ser excluído como falso. Pero el problema surge cuando se trata de establecer cuál de los sistemas filosóficos es el verdadero, preferible a todos los demás.

Por eso, otros toman una actitud intermedia: prescindiendo de una decisión en favor de un sistema determinado, realizan un estudio de conjunto sobre la historia de la filosofía; en ese estudio creemos hallar nosotros la verdadera solución al problema. Efectivamente, si atendemos a la historia misma de la filosofía, veremos que a pesar de la multiplicidad de problemas y de soluciones, a veces las más contradictorias, existe cierta tendencia, en todos los filósofos de mayor relieve, a salvar, a afirmar ciertos principios, fundamentales para el hombre y para su vida: estos principios fundamentales, que son necesarios para la existencia humana, para la convivencia de los hombres entre sí, para el orden social y para la conservación y el desarrollo de la humanidad, se hallan afirmados por la inmensa mayoría de los filósofos, aun cuando después discrepen acerca de otros muchos problemas. En realidad, este conjunto de principios, hacia los cuales converge la historia de la filosofía, es lo que se puede llamar "la filosofía pe-

renne": la realidad del hombre; la distinción entre el hombre y los demás seres, aun los animales superiores; la inteligencia y la libertad; la conciencia moral; la necesidad de la sociedad humana; la dependencia o relación del hombre con un mundo trascendente; la religión, etc. Éstos, y algunos más, son temas hacia los cuales converge, en forma afirmativa, toda la historia de la filosofía; decimos que "converge" en su conjunto, porque, aun cuando puedan señalarse excepciones, la inmensa mayoría y los más autorizados de los representantes del pensamiento filosófico en el Occidente coinciden en una afirmación y reafirmación de estos principios; las filosofías persas, chinas, hindúes en el Oriente; y en el Occidente, podemos citar las cumbres de su historia: Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, los académicos greco-romanos, Cicerón, Séneca, el neoplatónico Plotino entre los filósofos paganos; toda la filosofía cristiana occidental, hasta el siglo XVII, y desde entonces: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel (aunque con interpretación idealista); el positivismo del siglo XIX se vio obligado a crear también una concepción social de tipo religioso; y en el siglo XX han abundado las figuras de primer relieve que están testimoniando el valor de estos principios fundamentales.

Nuestra opinión es, en consecuencia, que la historia de la filosofía, lejos de suscitar en nosotros una duda universal, nos confirma en la existencia de *ciertos valores humanos fundamentales* y perennes, y su conjunto lo llamaremos "filosofía perenne". En cambio, el hecho de la discrepancia acerca de tantos otros puntos, nos enseña que debemos ser más cautelosos en su afirmación: solamente un sólido fundamento debe inducirnos, en cada caso, a admitir como verdadera una solución determinada, dejando más bien, cuando esto no sea posible con seguridad, abierto

nuestro juicio hasta que aparezca la solución debidamente fundada.

Ésta es, a nuestro parecer, la lección que nos ofrece la historia de la filosofía, y a esta luz debemos estudiarla y aprovecharla para nuestra formación filosófica. Por de pronto, ya aparece que la historia de la filosofía, por sí sola, no es suficiente medio de información filosófica. Se necesita cierto criterio de discriminación en las doctrinas filosóficas, so pena de perdernos en un bosque enmarañado, sin saber cuál es nuestro verdadero camino. Asimismo, se impone también cautela y espíritu crítico en la lectura de los autores, tanto antiguos como modernos, a fin de discriminar en ellos qué es lo válido o lo no válido de sus doctrinas.

Pero esto nos lleva a estudiar otro punto de sumo interés para nuestra orientación filosófica. La historia misma de la filosofía es una lección muy rica en enseñanzas, que no debemos olvidar. Ella nos obliga a distinguir tres aspectos de la filosofía: la filosofía como actividad, como resultado y como ideal.

La filosofía como "actividad" es el filosofar mismo realizado por el hombre. Siempre que un hombre se preocupe por estudiar los problemas filosóficos con arreglo al método exigido, está haciendo filosofía. Esta actividad es lo que se llama "filosofar" o la filosofía como actividad. Puede el hombre filosofar bien o mal, puede hacer bien o mal filosofía, pero ciertamente está filosofando, está desarrollando una actividad filosófica.

La filosofía como "resultado" es el fruto de la actividad filosófica. En su filosofar el hombre llega a ciertos resultados, es decir, a dar a los problemas filosóficos determinadas soluciones. Toda solución propuesta a través de la historia de la filosofía, es filosofía como resultado. Naturalmente que los resultados son buenos y malos, acepta-

bles o inaceptables, conformes o disconformes con la realidad de donde surgen los problemas.

Esto nos indica que hay filosofía buena y filosofía mala, es decir, que no corresponde al verdadero planteamiento de los problemas, y no expresa la realidad, tal como en sí es. Ahora bien, propiamente hablando, solamente es verdadera ciencia filosófica, como "resultado", aquella que se conforma o que expresa la realidad tal como en sí es; por lo cual, tan sólo es auténtica filosofía la que llega a resultados positivos, o conformes con la realidad, la que resuelve satisfactoriamente los problemas.

Sería, pues, un error identificar la filosofía con la historia de la filosofía, ya que ésta abarca, o debe tener en cuenta, todo el esfuerzo filosófico con los resultados positivos y negativos a que el hombre ha ido llegando. De aquí que la tendencia a identificar la filosofía con sus historias, llamada "historicismo filosófico", confunde lo bueno y lo malo en filosofía, los resultados auténticos e inauténticos, en una palabra, lo verdadero y lo falso. Así como en las demás ciencias distinguimos entre las soluciones equivocadas o superadas y las que verdaderamente responden a la realidad, lo mismo acaece en filosofía: en física, en medicina, etc., nadie incorpora a las ciencias físicas o médicas las soluciones equivocadas, tanto antiguas como modernas. Los errores en física o en medicina no forman parte propiamente hablando de la "ciencia física o médica"; igualmente en filosofía los errores no forman parte de la "ciencia" filosófica. Propiamente hablando, solamente es filosofía la filosofía como "resultado positivo", es decir, el conjunto de soluciones verdaderas a los problemas filosóficos. Se impone, por consiguiente, en la lectura de los autores, una discriminación entre los resultados positivos a que han llegado, y las fallas, insuficiencias, errores e inconsecuencias en que a veces han caído.

Finalmente, la filosofía como "ideal" es el conjunto de soluciones verdaderas a todos los problemas filosóficos. Acerca de si el alma humana es mortal o inmortal, existe una respuesta verdadera, la que expresa la realidad correspondiente a la inmortalidad o mortalidad del alma. Acerca de la existencia de Dios, existe una respuesta verdadera; porque es imposible que sean a la vez verdaderas la afirmación y la negación de la existencia de Dios. Acerca de la existencia de un orden moral, independiente de la voluntad humana, existe también su respuesta verdadera, es decir, la que es acorde con la realidad sobre dicho orden moral. Así podríamos seguir mencionando problemas filosóficos. Pero éstos son innumerables. Con frecuencia alcanzan un grado de dificultad tan grande que el hombre nunca podrá llegar a resolverlos. Se trata, a veces, de problemas abstrusos, ajenos a la experiencia del hombre, y que sólo con medios de que el hombre carece, podrían ser resueltos. Por eso, la filosofía como "ideal", es decir, el "conocimiento completo" de todos los problemas filosóficos no existe para el hombre, nunca puede ser logrado por nosotros. Solamente Dios, con su ciencia infinita, lo conoce todo. Al hombre, en cambio, porque tiene una facultad limitada, le es imposible resolver muchos problemas acerca de su propia naturaleza, de la naturaleza del mundo y de Dios.

Esto no quiere decir que algunos problemas fundamentales no los podamos resolver con certeza. Este conjunto limitado de problemas, que por cierto incluye lo más esencial para la vida del hombre y para la comprensión de su origen, su naturaleza y su destino, ha sido resuelto positivamente y con seguridad, y está siempre al alcance de una inteligencia normal comprobar el valor positivo de dichas soluciones. Pero, en comparación con la totalidad de los problemas filosóficos, éstos constituyen una pequeña

parte, y más de una vez el hombre sólo puede alcanzar acerca de los otros un grado de probabilidad o de verosimilitud más o menos aproximado a la realidad. Debemos reconocer, modestamente, nuestra capacidad limitada de conocer, que debe ser un estímulo para avanzar más hacia el estudio y solución de nuevos problemas filosóficos.

Para la comprensión de lo que es la filosofía debe tenerse presente esta triple distinción de la filosofía, como actividad, como resultado y como ideal. La "actividad" no se justifica, como filosofía, por sí sola; el "resultado" es auténtica filosofía sólo cuando es positivo, es decir, cuando la solución concuerda con la realidad; la filosofía como "ideal" nunca puede ser alcanzada por el hombre en su totalidad, sino sólo parcialmente, en cierto conjunto de problemas. La inteligencia humana es limitada. Ningún autor filosófico, ningún hombre, ha podido hasta ahora, ni seguramente podrá en lo futuro, presentar una filosofía exenta de algunos errores, de soluciones negativas y de deficiencias en el planteamiento y en la solución de ciertos problemas. Conocemos, es verdad, los jalones de orientación sobre el origen y destino del hombre, sobre el sentido trascendente de su vida terrenal, y los principios fundamentales por que debe regirse en su vida individual y social, en sus relaciones con el mundo y con Dios. Pero es trabajo de cada uno, "mío", la apropiación consciente de esos principios últimos de la filosofía, a fin de cumplir, como lo requiere nuestra dignidad de hombres, el alto destino a que Dios nos ha llamado.

Capítulo II

LA FILOSOFÍA COMO REALIZACIÓN DEL HOMBRE *

1. La filosofía como ciencia.

Hace años, en un trabajo sobre la filosofía y el filosofar [1], señalaba que la clásica definición de la filosofía "la ciencia de los primeros principios" es, sin duda, verdadera, pero incompleta. Efectivamente, no nos revela ella toda la riqueza del saber propio de la filosofía y del filosofar. "La filosofía es una ciencia, pero no es una ciencia cualquiera; es una ciencia peculiar que se diferencia de las demás ciencias, no solamente por su *campo*, ya indicado, de los primeros principios, sino también por el modo de tender hacia él" [2]. Además, en el caso de la filosofía, su objeto implica al filósofo mismo de una manera particular, ya que la filosofía exige la última respuesta a los problemas humanos, los problemas trascendentales, los del yo en su más esencial fundamento, el sentido de la propia vida y el hallazgo del propio destino. Más todavía, el hombre se

* Trabajo presentado al *II Congreso Nacional de Filosofía*, Alta Gracia (Córdoba), Argentina, junio de 1971.

[1] *Filosofar y vivir*, Bs. As., 1948.

[2] Ibíd., p. 62.

siente impulsado interiormente a plantearse estos problemas y a buscarles una respuesta.

Por eso, concluíamos que la filosofía, por su objeto, por su método y por las peculiares circunstancias de que está rodeada y de que nace, debe considerarse como una "sabiduría vital de los últimos problemas humanos y, casi podríamos decir, del problema humano" [3]. Es una sabiduría, en cuanto es una síntesis superior de los conocimientos del hombre; es vital, en cuanto esa síntesis sólo llega a tener toda su evidencia y toda su fuerza cuando es profundamente vivida [4], y, diríamos todavía más, cuando puede satisfacer al hombre entero.

2. La filosofía concreta y existencial.

Como una respuesta a esta concepción de la filosofía, ha ido repitiéndose siempre también, en toda la historia, el esfuerzo humano por concebirla como un tipo de sabiduría acerca de los problemas del hombre, que fuera más que una simple "ciencia", una "interna vivencia" de ellos y de su realidad existencial. De ahí ha surgido la llamada filosofía concreta, que particularmente ha tenido especiales manifestaciones en nuestro siglo. Al saber puramente teórico se lo quiere sustituír, o por lo menos completar, con un saber sumergido en la realidad, a fin de mantener sus raíces en contacto inmediato con la vida humana, y, para eso, se mueve entre los seres concretos, cuya existencia nos incumbe más y nos toca de cerca.

Las filosofías existenciales de nuestro tiempo han tenido ese gran objetivo. Han querido recuperar para la filosofía toda la riqueza de la realidad misma. Han querido centrarla en la realidad fundamental del filósofo y del filo-

[3] Ibíd., p. 79.
[4] Ibíd., p. 79.

sofar, que es el hombre mismo, en el problema humano, en su realidad concreta viviente, existencial. Nosotros mismos, en los análisis que hemos realizado de la esencia originaria del hombre como "in-sistencia", hemos querido responder también a lo que esta inquietud tiene de razonable, y hemos tratado de dirigir la filosofía y el filosofar, tanto por sus objetivos como por sus métodos, hacia el centro del ser del hombre y hacia el centro de este centro que es la "in-sistencia". Se trata de una filosofía que quiere mantener su exigencia de ultimidad, de preguntas sobre los últimos principios, sobre la *arjé*, pero sin apartarse de la realidad concreta y a partir del hombre concreto y total.

Sin embargo, esta filosofía de lo concreto, que intenta captar la realidad última del hombre en todo su realismo y sin abstracciones, en su angustioso drama y contingente devenir y que, por tanto, se siente más obligada a un esfuerzo de integridad y de sinceridad consigo misma, todavía parece que conserva algo, por así decirlo, de "espectadora". Es una especie de "saber", todavía "especulativo", sobre la realidad concreta. Es saber y es vital, en cuanto se halla sumergido en la realidad a fin de captarla en todos sus matices; pero, en alguna manera, se sigue manteniendo a cierta distancia de la realidad misma. Por mucho que se haya acercado a su objeto concreto, parece conservar todavía la estructura, el espíritu y el ánimo de "saber-saber", y no haber dado el salto definitivo, que podríamos definir como "saber-ser". La unión, la fusión del saber y del ser, parecen todavía una meta más ambiciosa, y que sería exigida por la misma lógica de la sabiduría humana, porque es la meta del hombre mismo.

Sin embargo, un saber, que sea a la vez ser, resulta un tanto paradójico, pues parece que nos encontramos ante dos categorías irreductibles. El "saber" es un acto intencional y el "ser" simplemente es.

Pero el hombre resulta, en cierta manera, una paradoja viviente, y por eso las dos categorías deben en él fundirse de alguna manera íntima, pues están mutuamente, inevitablemente, esencialmente, condicionadas.

No habría en el hombre ser sin saber, ni saber sin ser. No sólo porque en el hombre ambos han de coexistir, ambos constituyen, por así decirlo, el hombre; sino porque el saber mismo del hombre, como tal, no puede constituírse sin sumergirse en el ser y, a su vez, el ser mismo del hombre, como tal, no puede realizarse sino siendo y en cuanto es saber.

Y por supuesto en cuanto es "saber de sí mismo".

3. La filosofía como compromiso.

Así llegamos a lo que podríamos llamar la filosofía como compromiso. Es decir, como compromiso del saber con el ser. El ser ya está comprometido. La filosofía, el saber, que es, por así decirlo, la conciencia del ser, es la que debe asumir, el destino del ser. Esto es el compromiso. Sumergirse en el ser, asumir el ser y su destino. Entre los autores contemporáneos, uno de los más fieles a ésta, que podríamos llamar filosofía comprometida con el ser, ha sido Mauricio Blondel con su filosofía de la acción. No sólo por su enfoque de la filosofía como análisis del dinamismo metafísico de la acción, sino, principalmente, por su actitud de fidelidad al ser mismo, y de compromiso activo con sus exigencias.

Hay dos riesgos en la filosofía como compromiso: primero que deje de ser filosofía, por haberse sumergido de tal manera en el ser y en la acción, que deje de ser "conciencia del ser", es decir, que haya perdido el control de sí misma, y que en vez de ser la conductora de la acción y del dinamismo del ser, sea absorbida por el torrente de los compromisos particulares y quede, de hecho, alienada

por haber perdido el verdadero horizonte del saber, es decir, el de los últimos principios y las últimas exigencias del ser.

El segundo riesgo, a veces consecuencia del primero, es el de perder la jerarquía del compromiso, o, mejor, la jerarquía entre los diversos planos de compromiso en que en concreto tiene que moverse.

Podríamos, tal vez, distinguir cuatro esferas del compromiso de la filosofía, según los diversos estratos de profundidad ontológica del compromiso mismo de la filosofía y del filósofo:

a) Ante todo, el compromiso de la filosofía y del filósofo es con el ser mismo. Es decir, con aquel fundamento que es la verdad y la realidad última de todos los entes y la trama en la cual se insertan las relaciones de los diversos entes entre sí. Es el punto de referencia de todos los entes para su convivencia, por así decirlo, y sus relaciones. En ese punto de referencia está inserto el mismo filósofo y debe presuponerlo, tanto para los demás como para sí.

Este compromiso con el ser es una especie de fidelidad a la verdad, a la sinceridad y a la justicia entre los entes.

b) El segundo plano ontológico del compromiso es el *compromiso personal*. Es decir, el filósofo debe estar ante todo dispuesto a buscar con sinceridad *su propia realidad*, a aclararla sinceramente, y a asumir el compromiso de responder a ella. Ésa es la primera y fundamental obligación de todo ser humano, es el compromiso personal consigo mismo. Es además el primer deber. Ante mí y ante los demás, este deber es ineludible e insustituíble, ya que ninguno puede sustituírme en el compromiso y en la realización del ideal de mi propio ser. Es, además, la condición de mi colaboración con la realidad de los demás.

c) El tercer plano ontológico del compromiso es el *social*. En realidad, el compromiso social viene a ser una exigencia, una prolongación, coronamiento y profundización del compromiso personal. La realidad ontológica intersubjetiva es un plano del ser, en que culmina el proceso de la persona, necesario para la persona misma, ya que es una de las condiciones para la personalización. La filosofía debe, pues, recoger la resonancia, o, mejor, el choque óntico del compromiso social, siendo un saber fiel a las exigencias mismas de las estructuras sociales y a la vida y acción que ellas reclaman.

d) Finalmente, el cuarto nivel de compromiso humano es el compromiso *histórico*. Yo no sólo existo en esta generación y estoy comprometido con ella, sino que esta generación, y yo en ella, lo estamos con las generaciones del futuro. Esta generación no puede desentenderse de su responsabilidad ante las futuras generaciones. Una generación no puede actuar con individualismo y egoísmo, renunciando a su compromiso histórico ante las generaciones futuras. Traemos una herencia de las generaciones pasadas y somos responsables de su trasmisión y enriquecimiento ante el futuro.

La filosofía como compromiso es, como puede muy bien comprenderse, una filosofía de la acción. Una filosofía que lleva al hombre a la acción, ya sea preparándola, ya sea preparándose para ella, y siempre impulsándola.

Repitamos que el mayor riesgo de esta filosofía es el de dejar de ser filosofía, para alinearse en los planos inferiores del saber y de la acción. Sólo mientras se mantenga en contacto con los últimos principios, sólo mientras no deje de ser un verdadero saber especulativo, puede atribuírse no sólo el nombre de filosofía, sino el derecho a ser un verdadero saber conductor de la acción, un verdadero saber comprometido.

Quizá podríamos terminar aquí el análisis de esta relación entre la filosofía y la acción, o, en otras palabras, entre la filosofía y la vida, entre el saber y el ser, entre el conocimiento y la existencia. Sin embargo, tal vez sean necesarias más precisiones, y aun dar un paso nuevo.

4. La filosofía como realización.

Efectivamente, la misma filosofía de la acción y del compromiso no parece ser todavía el ideal. Dicha filosofía tiene como objetivo inmediato la acción misma y el compromiso en la acción correspondiente, lo que, sin duda, la sumerge en la realidad. Pero todavía, en algún modo, vuelve a distanciarla de ella: es siempre el saber de y para la acción, el saber del compromiso y para impulsar a la acción. ¿Podemos aspirar a una identificación entre la filosofía y la acción, entre la filosofía y la realidad, entre el saber y el ser, entre una sabiduría que sea a la vez "realización" del ser?

Este ideal se encuentra plenamente cumplido sólo en Dios. Pero también la filosofía humana ha tenido y tiene su intento permanente de identificar el saber y el ser. Ello se muestra, principalmente en las filosofías orientales, en las que el saber es la condición fundamental para la realización de la verdadera naturaleza, del verdadero yo ideal de cada uno. La realización del ser humano, del ser ideal humano está inevitablemente ligado al conocimiento de la verdadera naturaleza del yo; y este conocimiento, a su vez, eleva el hombre a su verdadera esfera, esfera luminosa desde la cual domina el tiempo y el espacio y logra la serenidad espiritual, la paz y la felicidad superior del ser humano. Es la verdadera "semejanza a Dios".

En Occidente, fuera de las corrientes místicas, también han aparecido los brotes permanentes, como un testimonio del anhelo de la humanidad, de llegar a la reali-

zación del ideal del hombre y, más aún, del superhombre, mediante la filosofía. Desde Sócrates a los estoicos y desde Plotino a Pascal, hasta la aproximación realizada por Max Scheler con la filosofía de los valores y continuada en parte por los existencialistas, se encuentran en la historia de la filosofía testimonios del supuesto en que trabaja siempre el hombre en este sentido.

Aquí sólo vamos a poder indicar, en algunas líneas, la relación entre la filosofía y la autorrealización, la sabiduría y la verdadera naturaleza del hombre.

Realización viene de "realizar", hacer algo real. Realizar a su vez tiene dos sentidos: realizar como "verificar", es decir, comprobar algo, y como "hacer real" y efectivo algo.

Autorrealización es, como la misma palabra dice, hacerse a sí mismo. ¿Cómo puede uno hacerse a sí mismo? Hay aquí dos enfoques de la respuesta, una principalmente occidental y otra principalmente oriental. En el sentir occidental, uno se hace a sí mismo desarrollando las posibilidades reales e implícitas, es decir, actualizando sus potencias, dando realidad a sus posibilidades. Es el tránsito de la potencia al acto y de lo posible a lo real. Mi ser tiene un conjunto de posibilidades cuyo despliegue sería mi perfección, pero las tengo dormidas, olvidadas, en potencia. Al actualizarlas "me realizo", tal como yo debo ser. Es decir, he descubierto mi ideal, he descubierto mi verdadera realidad y trato de hacerla efectiva.

Los orientales hablan de otra manera. Para ellos mi realidad ya existe plenamente en acto, pero está escondida, está envuelta, está encubierta por un yo ilusorio, por una realidad ilusoria, que es aparentemente mía, con la cual yo me identifico erróneamente. Ésta es la ignorancia fundamental del hombre, identificarse con lo que no es. Al rasgarse el velo de la ignorancia, al descubrir mi ver-

dadera realidad, mi actitud cambia radicalmente, conforme a la nueva naturaleza que yo he descubierto, y con la que yo ya me siento identificado. Ese descubrimiento es un traslado al plano superior en el cual el hombre se encuentra plenamente "realizado".

En uno y otro caso la autorrealización, el hacerse a sí mismo, equivale a hacerse lo que ya realmente uno es, sea en potencia, sea en acto. Mientras ese descubrimiento no se ha hecho, se vive una vida engañosa, una existencia inauténtica; se es lo que no se es y no se es lo que se es.

La autorrealización, por la sabiduría, tiene sus propias características, que garantizan la autenticidad de la filosofía misma.

5. Las condiciones de la autorrealización.

En primer lugar es una realización "sabida". Es decir, es una autorrealización plenamente consciente, que descubre su realidad auténtica, la asume, y desde ese momento la dirige. Ello explica la gran autonomía interior del sabio. Para ello la autorrealización ha de ser "pre-sabida". Es decir, que el hombre debe descubrir por sí mismo lo que es, debe él conocer por sí mismo cuáles son sus posibilidades y cuál es el destino que según estas posibilidades él asume. En este sentido, el sabio no puede ser "predestinado", sino que él mismo debe hacerse su destino. Pero, no solamente ha de ser "pre-sabida" esta autorrealización sino que ha de ser también "con-sabida". Es decir, que en todos los momentos de realización de sí mismo, durante todo el proceso hacia el propio destino, el sabio debe mantener la plena conciencia de sí mismo, de sus posibilidades y del destino que él asume conforme a ellas.

Esto nos señala ya una segunda condición de la autorrealización por la filosofía. Es decir, la autorrealización cumplida por la sabiduría, es inminentemente "crítica". Es

decir, que no sólo debe tener plena conciencia de sí mismo, plena actitud crítica en el momento de la iluminación, sino también en todas las etapas de su cumplimiento. Aquí se muestra, en su esencia, la función crítica de la filosofía. Ésta es fundamental, pues sin crítica no hay verdadera autorrealización, sino más bien alienación. Y el primer objetivo de la función crítica de la filosofía es, precisamente, que pueda cumplirse con toda autenticidad la autorrealización personal.

Tal vez tenemos hoy un riesgo mayor de que se haga cada vez más difícil la verdadera autorrealización del hombre, lo que viciaría, por sí mismo, las estructuras sociales. La mayor unificación del mundo aumenta las presiones desde el exterior hacia el interior del hombre. Por un lado, ofrece mayor riqueza de información, de relaciones para el hombre. Pero si, a la vez, no desarrolla el espíritu crítico, función fundamental de la filosofía, lo va a absorber en una cultura standard, homogénea, impersonal, que le va a hacer muy difícil el acto fundamental de su propia autorrealización.

El otro peligro es el abuso de la socialización de la cultura y de la vida. El hombre no puede eludir su compromiso social: el individualismo no realiza al hombre. Pero, cuando la socialización es excesiva, vuelve otra vez la cultura homogénea, impersonal, que torna imposible la realización personal. Sobre todo, la función crítica del filósofo es un acto personal.

El acto de autorrealización y el acto crítico del saber es, ante todo, un acto que ha de gozar de plena libertad y de plena espontaneidad, si no quiere perder su valor. Por lo mismo es, repetimos, un acto personal. Sin duda que el ambiente social prolonga el espíritu de crítica, lo amplía y precisa, pero no puede absorber el acto personal,

ni menos aún sustituírlo, pues se trata de la opción fundamental del hombre.

En síntesis, la autorrealización lleva consigo la conciencia de su unión con la sociedad y con la historia, pero debe poder hacerse con plena conciencia personal. Es cierto que la autorrealización del hombre no puede aislarse en un individualismo que le cortaría las corrientes mismas de la vida y de su compromiso social. Pero no es menos cierto que la alienación puede ser producida por una socialización totalitaria estatista que lleve a la alienación en lo colectivo o en el Estado.

Con ello aparece que la autorrealización por la filosofía es la auténtica "personalización". El verdadero saber de sí mismo, no parcializado, lleva a la plena realización de sí y su inserción en la sociedad, manteniendo, a la vez, la tensión entre lo individual y lo social, sin caer en ninguno de los extremos que ponen en peligro la dignidad de la persona humana y de la sociedad misma.

Sin duda ninguna, todo saber es iluminante y realizante. Sobre todo, el saber último, la filosofía, aun cuando se le considera como ciencia abstracta, es fuerza iluminadora y realizadora. Pero es necesario que esa sabiduría ilumine lo más de cerca posible el verdadero ser del hombre, y tome conciencia de que su verdadera función es hacer que él se muestre y actúe conforme a su verdadera naturaleza.



Capítulo III

FILOSOFÍA, AUTORREALIZACIÓN E IN-SISTENCIA *

I. FILOSOFÍA Y AUTORREALIZACIÓN

En un reciente trabajo, titulado *La filosofía como realización del hombre*, estudiamos los diversos niveles en que la filosofía o el filosofar pueden realizarse [1].

1. Los primeros niveles de la filosofía.

a) La filosofía como ciencia teórica.

La filosofía, en este sentido, puede recordarse la clásica definición "la ciencia de los primeros principios" [2].

* Trabajo presentado al *VIII Congreso Interamericano de Filosofía*, Brasilia (Brasil), octubre-noviembre de 1972.

[1] Ver la parte II de este volumen. Recordemos que se trata del trabajo presentado al II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, Argentina, 1971). Fue publicado en "Revista de Filosofía", Universidad Iberoamericana, México 4 (1971), ps. 254-264. La primera parte del trabajo que ahora ofrecemos es un resumen del anterior. Pero la reproducimos también, aunque se repiten las ideas principales, para conservar íntegra la ponencia tal como fue presentada al Congreso y nos permite subrayar los puntos centrales.

[2] Como se sabe, Aristóteles dedica el cap. 2 del libro A de su *Metafísica* a fundamentar esta concepción de la ciencia primera: "ton aitíon theoretikḗ" (ibíd., 982, b, 9-10), etc. Contrapone claramente la filosofía a las ciencias prácticas, "poietikḗ" (ibíd., 992, b, 11 y ss.).

Notábamos que esta definición de la filosofía era, sin duda, verdadera, pero incompleta. Efectivamente, ella no nos revela todo el profundo sentido de la filosofía, porque ésta, ante todo, es una ciencia en la cual el hombre se halla implicado en todo su ser, con sus relaciones y con su destino. No es, pues, una ciencia cualquiera, sino que es una "sabiduría vital de los últimos problemas humanos, y, casi podríamos decir, del problema humano" [8].

b) La filosofía como ciencia concreta.

Pero a muchos no satisface todavía la anterior definición, por cuanto la filosofía, en cuanto se limita a los primeros principios, a lo universal, parece no sólo dejar cierto campo importante cuya última explicación debe dar, sino lo más importante de la realidad. Es decir, lo "concreto" y "existencial". No porque de alguna forma no entre ya en la consideración de los primeros principios y de las esencias universales, sino porque lo concreto, como tal, exige, por un lado, una explicación, y, además, es solamente en él donde se encuentra la verdadera realidad del ser. Por eso, mientras la filosofía se conserve como una simple especulación teórica, parece, en cierta manera, distanciada de la realidad misma, es decir, del ser concreto. Las filosofías concretas contemporáneas, han tratado de llenar este vacío, respondiendo a una exigencia humana de llegar al máximo conocimiento, con la mayor inmediatez posible, de la realidad misma.

Pero, resulta un tanto paradójico querer convertir la filosofía en una simple experiencia de lo concreto. En tal caso, parece perder su verdadero carácter de "saber", para perderse en el ser. Sin embargo, esta aspiración de una inserción del saber en el ser concreto, para garantizar me-

[8] Ver nuestra obra *Filosofar y vivir*, Buenos Aires, 1948, p. 79.

jor el saber mismo, se ha repetido en la historia de la filosofía y ha culminado en los movimientos de la filosofía concreta y del existencialismo contemporáneo.

c) La filosofía como compromiso.

Por otra parte, la simple vivencia de la filosofía, como experiencia del ser concreto, todavía no satisface a algunos que podemos llamar filósofos de la acción y del compromiso. Es decir, un saber puramente teórico y especulativo, que no lanza al hombre a la corriente del ser para sumergirlo en el movimiento del ser hacia su destino, es una filosofía que, por un lado, resulta inoperante, y, por otro, pierde el contacto con el ímpetu creador del ser, el cual, sin duda ninguna, es una de las mejores fuentes de luz para el conocimiento. En este sentido, hay cierta razón en el principio de que la filosofía no se la puede comprender sino en la práctica, en la acción. Ésta sería la filosofía de la acción y del compromiso: "sumergirse en el ser, asumir el sér y su destino".

En esta filosofía señalábamos dos riesgos. El primero es que al sumergirse en el ser y en la acción, deje de ser "conciencia del ser", es decir, pierda el control de sí misma, y, en vez de mantenerse como luz iluminadora, sea más bien arrastrada ciegamente por el torrente de la acción, perdiendo su verdadero carácter de "filosofía" o de "saber". El segundo riesgo consiste en perder la jerarquía del compromiso, es decir, el de asumir a veces compromisos inferiores o negativos, con desmedro de otros que son los fundamentales para el hombre y para el ser. Nuevamente, el saber deja de ser auténtica conciencia del ser para "perderse" en la acción, y, por tanto, perder su verdadero carácter de saber y de filosofía. La acción, entonces, en vez de ser constructiva del ser y del hombre, viene a destruirlo y a negarlo.

2. La filosofía como autorrealización.

Pero, la misma filosofía de la acción y del compromiso, no parece todavía el ideal de la verdadera sabiduría humana. Aun cuando se considera "muy cerca" de la verdad y "para" la realidad, sin embargo, todavía queda un tanto distanciada, ya que es un "saber de la acción y para la acción", un "saber del compromiso y para el compromiso". Pero ¿no es posible todavía llegar a una mayor identidad entre el saber y el ser, entre la filosofía y la acción?

La identificación del saber y el ser sólo se realiza plenamente en Dios. Es un ideal divino. Pero, al hombre le es dado acercarse lo más posible a esta imagen de Dios, a cierta identificación del saber y del ser. Sin duda que la filosofía es una luz que guía al hombre para la realización de sí mismo, para la autorrealización, para hacer lo más real posible su propio ideal. En el fondo, es el fin de la filosofía. Que sirva no sólo para conocer al hombre, sino para que éste pueda autorrealizarse como tal, para realizar el ser ideal humano.

Algunas filosofías orientales sostienen que el conocimiento de la verdadera naturaleza de sí mismo es ya una autorrealización [4]. Porque este conocimiento le ubica automáticamente en su esfera verdadera y real; en su autén-

[4] Tal es, por ejemplo, el más antiguo de los sistemas filosóficos de India, el *Sankhya*, para el cual la liberación o autorrealización consiste en el "conocimiento perfecto" de la naturaleza del yo (*purusa*). Ver Ch. Sharma, *A critical survey of Indian Philosophy*, Delhi, 1964, ps. 149 y ss.; H. Zimmer, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, 1965, ps. 225 y ss.

Este principio ha pasado a los sistemas posteriores, especialmente al *Yoga*, y al más elaborado filosóficamente, el *Vedanta*. También el Budismo lo ha recogido en casi todas sus escuelas, pero, sobre todo, en el Budismo *Ch'an* o *Zen*, para el cual la realización consiste en una iluminación no conceptual, por la que se descubre la verdadera naturaleza del yo. Ver nuestra obra *Filosofía budista*, Buenos Aires, 1968, ps. 447 y ss.

tica manera de ser, según su propia realidad. Es la autorrealización. Para ellos el conocer es la misma salvación. Pero también en Occidente varias corrientes filosóficas han sostenido la idea de que la sabiduría misma es la realización del hombre. No sólo las que tienen una abierta posición mística, sino también las que se han presentado como filosofías más rigurosas en el sentido occidental. Tal es, por ejemplo, la doctrina de la "virtud-ciencia" de Sócrates, la imagen del sabio de los estoicos, la sabiduría y la dialéctica de Plotino, las corrientes místicas medievales. En la filosofía moderna citemos a Pascal. Y, con cierta aproximación, a Max Scheler, y algunos existencialistas entre los contemporáneos.

Que el saber de sí mismo, el saber del mundo, del prójimo y de Dios es una condición esencial para la autorrealización parece evidente. Pero, en cierta manera, ¿ese mismo saber no es ya una verdadera autorrealización? ¿No significa, en este sentido, que se identifican en el ser consciente el saber y el ser? ¿Hasta qué punto y en qué grado ello es posible en el hombre? Lo cierto es que todo saber por el hombre gira, en último término, en torno del conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, de la verdadera naturaleza del yo. Mientras ese descubrimiento no se ha hecho, se vive una vida engañosa, una existencia inauténtica; se es lo que no se es y no se es lo que se es [5]. Pero, ¿en qué punto y hasta qué medida, repetimos, ese saber es una verdadera autorrealización?; ¿en qué medida ese saber se identifica con nuestro ser y nuestro ser se

[5] Ver nuestro estudio anterior, *La filosofía como realización del hombre.* A esta situación de estar viviendo lo que no se es, corresponde el "yo ilusorio" de las filosofías orientales (Sankhya, Yoga, Budismo, etc.), que se contrapone al "yo real". Lo mismo se diga de la "existencia inauténtica" de que nos habla el existencialismo.

identifica con ese saber? He aquí lo que ahora querríamos aclarar.

Para ello, debemos recurrir a nuestra exposición de la esencia originaria del hombre, la "in-sistencia".

2. AUTORREALIZACIÓN E IN-SISTENCIA

En nuestro empeño por señalar "la esencia originaria del hombre" la hemos descrito como "un centro interior", que está totalmente replegado sobre sí mismo, es decir, que está totalmente en sí mismo, y por eso lo hemos denominado "insistencia"[6]. Del latín "*in-sistere*", que etimológicamente significa estar firmemente asentado en sí mismo. Por eso la denominamos "in-sistencia". Este ser, como in-sistencia, constituye la realidad más profunda y más auténtica del hombre, de modo que, cuanto más el hombre sea auténtica y real in-sistencia, tanto es más hombre. Todas las demás características del hombre, como la racionalidad, la libertad, la ética, la religión, la técnica, la existencia, etc., etc., tienen su raíz en este ser de la in-sistencia y están siempre afectadas por el índice insistencial. En tanto es auténtico un acto racional, en cuanto procede y está acompañado y sostenido por la in-sistencia.

Es natural, entonces, que la autorrealización del hombre se identifique con la realización de su in-sistencia. Cuanto más auténtica y profundamente el hombre "es" in-sistencia, tanto más se autorrealiza. Y si la filosofía, en su sentido más elevado y último, debe ser autorrealización del hombre, ello equivale a decir que la filosofía, en su

[6] Para una amplia exposición de nuestra visión de la esencia del hombre como "in-sistencia" nos permitimos remitir a nuestra obra *Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial)*, Barcelona, 1958, especialmente el cap. 2.

más elevado y auténtico sentido, es la realización de la in-sistencia.

Esto es lo que ahora queremos aclarar.

1. La in-sistencia como punto de partida de la realización del hombre.

En primer lugar, la in-sistencia es el primer ser, la esencia originaria del hombre, la primera y fundamental realidad del hombre como tal. Ello equivale a decir que la in-sistencia es el "*primum esse*" y el "*proton on*"[7]. Es decir, que la primera y fundamental realidad del hombre, como tal, es el ser in-sistencia. Toda la evolución del hombre ha de partir de este dato primero de su ser, el cual tiene que respetar, y tiene que desarrollar. En ese ser primero del hombre no se halla solamente el sí del hombre desnudo y desvinculado, sino que es, a la vez, un nudo de relaciones ontológicas al mundo material (cosmos), a los prójimos, y a Dios. Más aún, esa misma realidad de la esencia originaria del hombre del sí individual del hombre, como in-sistencia, es, juntamente, el asiento del ser en cuanto ser. Por eso en la in-sistencia como ser, se halla el nudo de todas las relaciones y de todas las flechas en cuyas diversas direcciones la esencia originaria del hombre se va realizando y modelando. No hay autorrealización del hombre sino en cuanto esa esencia originaria, esa in-sistencia, ese verdadero ser del hombre, es el punto de partida que nos da las verdaderas flechas de acción del hombre para ser sí mismo. Todo cuanto está en la dirección y en la promoción y desarrollo de esta

[7] Más detenidamente hemos analizado la insistencia como "*proton on*" y como "*protos logos*" en nuestro trabajo *Das Wesen des Menschen*. "Scholastik", Freiburg, 3 (1961), ps. 373-400.

in-sistencia es auténtica promoción y autorrealización del hombre.

2. LA IN-SISTENCIA COMO PROCESO DE AUTORREALIZACIÓN.

Pero la in-sistencia, que es primariamente el ser del hombre, no sólo es un ser, sino que, por lo mismo que es un ser que está totalmente replegado sobre sí mismo, es, a la vez, también el "saber originario" acerca del hombre. Si, en cuanto ser, la in-sistencia es el "*primum esse*", "*proton on*", en cuanto saber la in-sistencia es el "*primum cognitum*", el "*protos logos*". Porque, al estar el ser del hombre totalmente replegado en sí mismo, se hace trasparente, y es, por ello y en ello, una verdadera experiencia de sí mismo, en la cual está el ser del hombre presente a sí mismo. Todo saber del hombre implica siempre el saber de la in-sistencia, el saber de ese centro, el saberse como centro interior, totalmente replegado en sí mismo y trasparente a sí mismo. Si, en cierta manera, la in-sistencia como ser se puede llamar la "verdad ontológica" del hombre, la in-sistencia como saber originario se puede llamar la "verdad lógica" del hombre. Es, en realidad, la verdadera filosofía del hombre. Y es filosofía primera y universal del hombre: porque en todo conocimiento de cualquier otro objeto, está siempre presente este sujeto del conocimiento, y por eso es una especie de conocimiento primero y universal, "con-sabido" con cualquier otro tipo de conocimiento por el hombre.

Pero, al hacerse el hombre trasparente a sí mismo, al ser una experiencia vivida en sí mismo, tiene no sólo el saber de sí, sino también el saber de ese nudo de relaciones en que el "sí" ontológico está situado. Por eso, al mismo tiempo que es saber de sí mismo, es saber del cosmos, en el cual el sí o la in-sistencia está situada, es saber del prójimo, con el cual la in-sistencia está intersubjetivamente

atada, y es saber de Dios, saber del Absoluto, dentro del cual la in-sistencia se capta a sí misma, sintiéndolo como fundamento de sí. La experiencia de sí es, de esta manera y simultáneamente, la experiencia del cosmos, la experiencia del prójimo y la experiencia del Absoluto.

Con ello, estamos señalando ya otra experiencia más profunda todavía: es la experiencia del ser o la experiencia metafísica. Efectivamente, el saber de sí, la in-sistencia como logos o conciencia primera del hombre, implica la conciencia del ser en cuanto ser, como fundamento de la in-sistencia misma.

Con esto, aparece claro que la autorrealización consiste en este saber originario del hombre, de sí mismo. Justamente, saberse a sí mismo equivale a ser sí mismo. El saberse es afirmarse y es asumirse. Aquí el saberse y el ser se identifican. El ser pleno del hombre es el saberse a sí mismo, y el saberse a sí mismo es el ser pleno del hombre.

El ser verdaderamente "autós" es ese saberse y afirmarse, es ser auténtico, lo que sólo puede lograrse "sabiéndose" a sí mismo. Esto es ser hombre, esto es la autorrealización del hombre. Cuanto más se aclara y profundiza el hombre a sí mismo, cuanto más se sabe, se afirma y se asume a sí mismo, tanto más es autós, tanto más se realiza. La filosofía especulativa de la acción es una parte muy importante de la iluminación filosófica. Pero la plena iluminación es tomar la plena conciencia de sí, es asumirse a sí mismo, es ser sí mismo.

3. LA IN-SISTENCIA COMO IDEAL Y META DE LA AUTORREALIZACIÓN.

Pero, la in-sistencia no sólo es el punto de partida del cual surge la autorrealización, no sólo es también la que debe orientar y alimentar el proceso de la autorrealización,

en cuanto éste debe consistir en el estar en sí mismo, en ese saber consciente de sí mismo, sino que también la in-sistencia se nos presenta como el ideal y la meta última de nuestra realización. Esto es lógico. Si el ser del hombre consiste en la in-sistencia, es natural que el ideal de la in-sistencia sea el ideal del hombre. Y viceversa, es natural que el ideal del hombre, en otras palabras, sea el llegar a ser cada vez una in-sistencia más perfecta. Así la in-sistencia se nos presenta, juntamente, como la vocación del hombre, como la tarea definitiva humana: es decir, el tratar de acercarse lo más posible a la perfección ideal de la in-sistencia.

Si el ideal del hombre es realizarse como persona, es decir, la personalización, la in-sistencia es justamente el "ser sí mismo", por excelencia, es decir, es la esencia de la persona misma [8]. Por eso, el acto del saber originario del hombre de sí mismo es un acto eminentemente personal e insustituíble. Y el acto humano del hombre de saber de todas las demás relaciones de las que él es el centro, es un acto eminentemente personal, es decir, de captación y de aceptación de dichas relaciones "desde su centro interior". Es la afirmación y la realización del ser del hombre en su más eminente y profunda estructura personal.

Cuanto más perfectamente el hombre viva la in-sistencia, tanto más está realizando la plenitud de sí mismo, es decir, su propio ideal. Y la plenitud del sí mismo, es decir, el ideal de autorrealización, consiste en tener cada vez más viva la experiencia del sí en la que está implicada la experiencia del ser, la experiencia del cosmos, la experiencia del prójimo, la experiencia de Dios, del Absoluto. Esta experiencia no es otra cosa que el ser del hombre en acto.

[8] Nuevamente nos permitimos remitir acerca de la in-sistencia, como la raíz última de la persona, a otra de nuestras obras, *La persona humana*, 3ª ed., Buenos Aires, 1967, ps. 172 y ss.

Por eso, el realizarse humano implica el saberse humano, lo que, en otras palabras, significa la autorrealización en y por la filosofía.

4. Síntesis de las filosofías de Oriente y Occidente.

Como es fácil de advertir, lo que está aquí en juego, en último término, es una concepción de la filosofía. Concepción que implica también, a su vez, una idea determinada del hombre. Si miramos a grandes rasgos las filosofías de Oriente y de Occidente, veremos que en Occidente el filósofo, el filosofar, se halla más distanciado del ser, y más concentrado en el saber. Ante todo es el saber, sin duda ninguna acerca del ser, pero el saber, por así decirlo, distanciado del ser, frente al ser, como considerándolo [9], como estudiándolo, y por eso se habla, ante todo, de la sabiduría, acentuando el "conocer" frente al "ser".

En Oriente, en cambio, se habla, ante todo, del conocimiento vivido, porque al saber se lo considera más fundido con el ser. El predominio está en el ser, y por eso a la filosofía, al saber, no se los diferencia del ser.

Tanto en el saber del hombre como en el saber del mundo y en el saber de Dios, la concepción en Occidente es ante todo lógica, considerando, en cierta manera, al hombre, al mundo y a Dios como "objetos" del saber, lo mismo que las relaciones de hombre, Dios y mundo entre sí. Por eso, la filosofía y la teología en Occidente son, ante todo, una "teoría", un saber teórico, preferentemente abstracto, y contrapuesto a la realidad, que es concreta. Por lo mismo, en la teología occidental se habla mucho de "ortodoxia". Es decir, de la rectitud de las opiniones o

[9] Ver, por ejemplo, Aristóteles, *Met.*, A2, 982, a, 29; 992, b, 10; x, 993, a, 30. La concepción y las fórmulas de Aristóteles han sido decisivas para la corriente de la filosofía occidental.

ideas. Pero, en Oriente, la filosofía y la teología son, esencialmente, una "vivencia" de Dios, del hombre y del mundo, sin colocar en primer plano la coherencia lógica de las partes. En consecuencia, la actitud dominante en Oriente es una actitud mística, es decir, experimental y vivida de la realidad.

Consiguientemente con su concepción, el Occidente considera que el ideal del hombre está "en potencia" en el ser del hombre, y que debe irlo realizando por medio del desarrollo de las potencialidades del ser del hombre; en otras palabras, por usar un término escolástico, pasando de la potencia al acto.

El Oriente, por su parte, considera el ideal del hombre como estando ya en acto en el hombre mismo, como escondido, envuelto por un yo ilusorio, que nos oculta la verdadera realidad y esencia del hombre. Una vez descubierta, ésta aparece, en todo su esplendor, como el oro auténtico; y al develar esa realidad se asume una actitud coincidente con el propio ser. Aquí uno se da cuenta de que verdaderamente es ya su ideal en acto. Entonces "soy verdaderamente yo".

Por la misma razón también, en Occidente, la unión del hombre con la sociedad, con el mundo, y con la historia debe realizarse a plena conciencia personal, es decir, implica la afirmación individual de la propia persona, o la personalización individual. La unión se hace, entonces, en Occidente de lo estrictamente individual y personal a lo otro; la unión se hace a lo semejante, pero distinto.

En Oriente, la unión se realiza con lo idéntico, es decir, se descubre que en realidad aquel ideal al que yo quería unirme, soy yo mismo: yo soy el absoluto, soy la eternidad. Por eso, en Oriente es lógica la afirmación de la despersonalización individual en el momento del descubrimiento del verdadero ideal del yo.

Por lo mismo, en la esfera ontológica, en Occidente rige, ante todo, el principio de no contradicción, lo que implica el principio de la distinción de los seres. Ser sí mismo y no otro, es decir, A no es B; lo que siempre implica la idea de determinación y de limitación.

Los orientales, a su vez, afirman más el principio de identidad. Todo es uno en el fondo [10]. No hay grados, ni distinción en la realidad en sí misma. No hay, por tanto, lugar a la limitación y a la determinación en el ser, ya que la Realidad es la no-determinación absoluta.

Finalmente, no es extraño también que en el proceso de la autorrealización del hombre haya también diferencias.

En Occidente, dado que el ideal del hombre está sólo en potencia en el hombre y no en acto, el proceso de realización consiste en despertar todo lo posible las apetencias implícitas en el hombre, en desarrollar las posibilidades intrínsecas en el hombre, para irlas satisfaciendo. De ahí que el ideal consista en ir satisfaciendo al máximo todas las apetencias, las necesidades y las potencias del hombre.

En Oriente, en cambio, el ideal y el proceso consiste en liberarse de las apetencias, de las posibilidades, de las capacidades de un desarrollo que en el fondo es ilusorio. Todo ello no hace más que encubrir a la verdadera realidad, al verdadero yo. No consiste la "liberación" en llenarse de muchas cosas, en satisfacer muchas apetencias y

[10] Citemos uno de los pasajes más clásicos del *Chándogya-Upanishad*, con que termina el párrafo 8 del capítulo o lectura 6, que sirve también de final a los párrafos siguientes: "Es por ella (la esencia sutil de todas las cosas: Brahman), por la que todo está animado; *ella es la única realidad*; es el *atman*; es tú mismo; tú eres esto (tat tvam asi)". Ed. "Les Belles Lettres", trad. francesa y texto con notas a cargo de E. Senart, París, 1930, p. 85.

Esta fórmula se ha hecho obligada para señalar la identidad del yo con *Atman* o *Brahman*.

Entre todas las escuelas, la de la "no-dualidad" (*Advaita*) es la que más ha tratado de afirmar este principio en el plano metafísico.

necesidades, sino, justamente, en la simplificación, en descubrirse "libre" de todas ellas y más allá de todas ellas.

Evidentemente, estamos aquí ante dos concepciones que acentúan aspectos antitéticos o, por lo menos, diversos. Son, en el fondo, dos concepciones de la filosofía y dos concepciones del hombre.

El riesgo de Occidente es el de una filosofía distanciada del ser, el de un saber abstracto, de una simple "teoría", que deja de captar realidades profundas de su objeto, el ser, por haberse separado mucho de él.

El riesgo de Oriente es el de llegar a un saber tan difuso, que no llegue a tener una conciencia suficientemente clara y limpia del ser mismo.

Es evidente que el ideal de la filosofía y el de la autorrealización del hombre son, en última instancia, un ser del hombre que sea tan trasparente a sí mismo que sea simultáneamente un saber del hombre tan sumergido en la realidad que al mismo tiempo sea ser. Es decir, una experiencia plena del ser, pero que a la vez sea tan luminosa y consciente de sí misma, que no se pierda confusamente en el ser mismo.

Tal vez, la concepción del hombre como in-sistencia está juntando lo más posible estos dos extremos del ser y del saber del hombre. Porque, por un lado, el "ser-en-sí" es ante todo un "*esse*", una "verdad ontológica", un "primer ser" del hombre y de su núcleo de relaciones con el cosmos, con el Absoluto y con todos los seres. Pero, al mismo tiempo, justamente por ser in-sistencia, por estar en sí mismo, es "trasparente a sí mismo", se hace "saber"; es un saber originario, una verdadera filosofía, es decir, es un saber del hombre mismo.

Por otra parte, las dos concepciones del ideal de la autorrealización del hombre, como ideal en potencia o ideal en acto, se hallan también de hecho unidas en la in-

sistencia, considerada como la esencia originaria del hombre: es decir, como el ser del hombre que en potencia contiene todas sus virtualidades; pero, al mismo tiempo, como la in-sistencia que contiene en sí mismo el ideal y la meta, como llamado para una auténtica realización.

Lo valioso de Occidente es que ese acto de autorrealización deba ser estrictamente personal o individual, sin perderse en un indeterminado, aunque éste sea el Absoluto.

Lo valioso de la concepción filosófica del Oriente es la aspiración continua para que el saber no sea una simple teoría, desconectada con la vida y con el ser, y la resonancia de lo Absoluto y eterno que se halla en el corazón del ser y de la experiencia humana.

5. CONCLUSIÓN.

Se nos repetirá que la unión del saber y del ser es un ideal que sólo se realiza en Dios. Estamos de acuerdo. Sólo Dios es "in-sistencia" perfecta y por eso sólo en Él se halla la autorrealización perfecta, infinita, consistente en la unión de su sabiduría y su ser. El hombre, en cambio, tiene sólo una autorrealización siempre imperfecta y siempre más perfectible, porque es un ser finito, y, por tanto, la unión entre su sabiduría y su ser nunca va a ser perfecta. Justamente, porque el hombre es una in-sistencia imperfecta, no llegará nunca a tener una perfecta autorrealización de sí mismo, sino que será siempre perfectible.

Pero, recordemos aquí una de las enseñanzas del viejo Aristóteles [11]. Nos dice que, propiamente hablando, la filosofía, la sabiduría sólo pertenece a Dios. Y por eso los dioses estarían envidiosos o molestos de que los hombres la posean. La filosofía, explica el Estagirita, precisamente por ser el saber supremo, es libre y la única ciencia libre

[11] *Met.*, A2, 982, b, 31 y ss.

e independiente; por lo cual, sospecha Aristóteles que ésta es una ciencia "propiamente divina y que, por lo tanto, no pertenece al legado de la humanidad". "El hombre es, por naturaleza, siervo en las más de las cosas"; Dios sólo es el que tiene la dignidad de ser libre, y, por lo tanto, es Dios sólo el que posee la sabiduría. Pero, concluye Aristóteles, "sin embargo, al hombre es bueno buscarla todo lo que pueda". Quedémonos, pues, con esta gran aspiración a lo divino, es decir, a este ideal de Dios, en el cual el ser y la sabiduría se identifican. Al hombre es también dable aspirar a este ideal en lo posible, en el cual se identifican el verdadero ser de la filosofía y el verdadero ser del hombre.

Para nosotros la concepción del hombre como "in-sistencia" y la consiguiente concepción de la filosofía, también como "in-sistencia", son la síntesis de las dos concepciones del hombre y de la filosofía en Oriente y Occidente. Cada una de ellas expresa aspectos reales que es necesario integrar en una visión unitaria de la esencia del hombre que corresponderá también a una visión unitaria e integral de la filosofía.

3

CIENCIA, FILOSOFÍA Y RELIGIÓN *

* Texto de una conferencia publicado por Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1982.

ÍNDICE

CIENCIA, FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

1. Preámbulo.

Esta visión de la ciencia no acumulará muchas citas.

Va a ser una visión personal, tal como yo la concibo. Lo será, ante todo, desde la filosofía. Se pretende realizar un análisis filosófico de la esencia de la ciencia; y ello se aclara más todavía por confrontación con la filosofía misma y con la religión.

Adelantamos que tenemos un profundo aprecio y respeto por el avance científico-tecnológico, que debe ser inseparable de los otros campos de la ciencia.

Como "ciencia" es un término ambiguo, con frecuencia restringido al campo de lo experimental y exacto, antes de hablar de la relación de la ciencia con la filosofía y la religión, debo definir la ciencia en sí misma.

He aquí, pues, el esquema:

1) La ciencia en sí o la ciencia como tal, que abarca todo tipo de ciencia.

2) La ciencia y la filosofía.

3) La ciencia y la religión.

4) Ciencia, filosofía y cristianismo.

2. La ciencia en sí.

"Ciencia" viene del latín "*scire*", que significa "conocer"; pero no un simple conocer, sino que es un "conocer

dándose cuenta" de que uno conoce. Es decir, conocer "desde sí". Ello significa que, en realidad, la *ciencia* es inseparable de la *conciencia* de sí. Es fácil comprobar que en todo acto de conocimiento humano está presente, en alguna forma, el reconocimiento del sujeto que conoce. Todo conocimiento "humano", en ese sentido, es ciencia. Conocer es saber.

Pero el "conocer dándose cuenta" se puede cumplir en dos niveles: *a*) conocer la realidad sin la explicación suficiente de lo que se conoce, es decir, el saber vulgar; *b*) conocer la realidad *con* la explicación suficiente, para dar cuenta de ella, el saber científico. Éste es un conocimiento pleno, en comparación del primero, que es precario. El conocimiento con una explicación suficiente es el *acto de ciencia.*

Si analizamos este acto de ciencia, de conocimiento humano-científico, veremos que hay en él varias características. A nuestro propósito interesan las siguientes:

1. Ciencia es un conocimiento *fundado*, es decir: da razón de aquello que dice conocer. Fundado "suficientemente", es decir, fundado a satisfacción de quien conoce.

2. Es un conocimiento *crítico*: si no hay "crisis" o discernimiento, el fundamento no se puede juzgar. Es decir, ciencia es un conocimiento que juzga las bases y razones del fundamento. Crisis o crítica implica una discriminación y selección de las bases sólidas frente a las que no lo son.

3. Es un conocimiento *metódico*. Todo conocimiento científico tiene "método". En realidad, todo conocimiento humano requiere cierta metodología. Pero hay un "método" riguroso y autoconsciente "de ello", que es la metodología científica. El método es aquello por lo que se toman los recaudos necesarios para evitar los errores posibles en el proceso o camino recorrido para obtener el conocimiento. Método, en general, es el modo consciente y determinado de hacer algo.

4. Es *comprobable.* Toda afirmación científica debe ser comprobable. De manera que puede ser sometida a prueba. Las pruebas o comprobaciones pueden y deben ser distintas, de acuerdo con la naturaleza del objeto conocido y del sujeto que conoce.

5. Es *sistemático.* No hay ninguna realidad cuya aprehensión pueda fundarse bien con un solo acto de conocimiento. Todo conocimiento implica un conjunto de conocimientos. La ciencia, aun de lo más simple, comprende siempre un conjunto sistemático, es decir, de conocimientos coherentes e interdependientes. No se da en la mente humana un concepto o un conocimiento aislado, en el vacío.

6. Es *honesto.* Sólo afirma aquello que realmente se cree que está fundado. Sólo afirma el "valor probado", y el grado de aprobación que tiene cada afirmación. Es decir, el científico debe tratar de mantener fidelidad a su aprehensión de la realidad al expresar sus conocimientos.

7. Es *modesto.* El científico, el sabio, no debe ser ni un dogmático, ni un hipercrítico. Ambas actitudes son enfermedades de la inteligencia. Por ello debe mantener un equilibrio entre la hipercrítica y la acrítica, entre la desconfianza excesiva en sí y el dogmatismo que no escucha las críticas razonables. Por honestidad debe afirmar lo que ve; por modestia, debe ser cauteloso y estar dispuesto a revisar su propio punto de vista.

El conocimiento que cumple estas condiciones es ciencia, en el sentido del conocer o saber humano científico. Por ello las propiedades anteriores se aplican a todas las ciencias.

3. CIENCIA Y FILOSOFÍA.

El frecuente uso ha contrapuesto a la filosofía un conjunto de ciencias, especialmente las llamadas "*ciencias ex-*

perimentales", o de observación comprobable por hechos repetibles en las mismas condiciones.

Ante todo, la *física*, que es considerada por excelencia la ciencia experimental, por cuanto es más fácil mantener la similitud de condiciones en la comprobación. Ello se debe a que la física tiene el objeto más "simple" de todos los que están al alcance del hombre, y por eso es más fácil de manejar: el objeto más simple, más elemental, es decir, la materia, los cuerpos materiales.

Pero también son consideradas ciencias experimentales otras que ejercen la observación sobre hechos menos precisos, como son *las ciencias biológicas, las psicológicas, las sociales*. Todas ellas son "experimentales", y se les reservó el término "ciencia" por contraposición a la "filosofía".

Además de las experimentales, se habla también de *ciencias formales*, es decir, las que estudian las relaciones abstractas de los conceptos entre sí; las correlaciones entre las abstracciones. Ciencias formales por excelencia son las matemáticas puras y la lógica. Pero debemos también hablar de las *ciencias filosóficas*, que quieren responder a los últimos interrogantes sobre la realidad del hombre y del cosmos.

Todas son "ciencias", porque todas ellas cumplen, o pretenden cumplir, los requisitos de la ciencia.

Las "filosóficas" son las que estudian los últimos principios, es decir, las últimas categorías del material que manejan todas las demás ciencias, las últimas leyes, los últimos fundamentos; las que analizan los "datos últimos" de la realidad. Pero, aun entre las ciencias filosóficas se habla de una "filosofía primera": es la "metafísica", la que estudia los datos más universales, que afectan a todas las demás ciencias filosóficas, formales y experimentales.

Las ciencias formales manejan los conceptos como tales o las abstracciones. Recuerdo que Rey Pastor, filósofo de

la matemática y de la ciencia, me decía que él creía que no podemos conocer en sí nada de la realidad; que no podemos hacer ninguna afirmación que sea "verdadera" en relación con la realidad; que sólo podemos hacer afirmaciones que tengan "verdad formal". En ese sentido era agnóstico frente a la "verdad objetiva", incluso de las ciencias. Lo único que podemos afirmar, me decía, son las relaciones formales.

Otro caso, también curioso, es el de Piaget, filósofo, psicólogo y educador. Confiesa él que tuvo gran vocación de filósofo, y que su primer amor fue la filosofía. Pero se desengañó, porque, según nos dice, los objetos de la filosofía eran inasibles, nada se puede probar, y, sobre todo, nada se puede "comprobar". En consecuencia, desertó de la filosofía y se refugió en la psicología experimental [1]. Esta actitud es muy frecuente en algunos científicos. Estamos aquí en presencia del problema de las relaciones entre la ciencia experimental y la filosofía. ¿Cómo veo yo este problema?

Para mí, todas las ciencias, incluyendo las formales y las filosóficas, tienen una "base experimental". En ese sentido, todas las ciencias son experimentales; sea *mediata* o *inmediatamente*, sea de datos elaborados provenientes de experiencias previas, o de datos experimentados directamente. El conocer de la ciencia es un conocer de la realidad, y el primer contacto con ésta, lo tenemos en la experiencia. Incluso la idea de número, p.ej., la sacamos de la experiencia; los conceptos más abstractos también. Por eso casi siem-

[1] Jean Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, trad. de F. J. Carrillo y M. C. Vial, Ediciones Península, Barcelona, 1973. Ése es el pensamiento central de la obra. La filosofía "no conducirá más que a un criterio de verdad subjetivo" (p. 20); "no alcanza un saber propiamente dicho, provisto de las garantías y de la forma de control que caracteriza lo que se llama «conocimiento»" (p. 5): "no hay ninguna teoría filosófica que haya encontrado una justificación suficiente como para tener la unanimidad a su favor" (p. 7); la metafísica "no es más que una sabiduría" o una fe razonada, y no un conocimiento" (ps. 8-9).

pre tienen éstos un contenido *relacionado con la materia.* De manera que todas las ciencias surgen de nuestra vivencia de la materia, y, por lo mismo, surgen de la experiencia del mundo físico. En ese sentido pienso que la filosofía tiene su base experimental.

Debo aclarar esta afirmación que puede resultar paradójica. Es cierto que la física tiene un objeto peculiar, inmediatamente accesible a la experiencia; no tiene más que tomarlo y manejarlo, porque se le da abierto, simple. Es un objeto, en cierta manera, preciso, con determinada forma, medida, cantidad y aun dinamismo. En cambio, si pasamos a las ciencias biológicas, el objeto es más clásico, no tan fácilmente reductible a determinadas medidas, formas, dinamismo. Es más imprevisible. Si de la biología pura pasamos a la psicología, el objeto será todavía más difícil de manejar; para el científico de la exactitud, los perfiles, los contornos, son más móviles. Y si de ahí pasamos a las ciencias sociales, aún más; y si luego vamos a lo que parecería más simple, a las experiencias de nuestros procesos humanos internos, nuestra experiencia como seres humanos, nuestro objeto-sujeto, nuestro propio "yo", se nos hace todavía más difícil de captar. Somos lo más cercano y lo más misterioso para nosotros mismos. Pero, si es cierto que, en este último caso, el objeto de nuestra experiencia pierde los contornos y la precisión, no es menos cierto, por otra parte, que en su "realidad" el objeto es el más concreto y el más evidente en cuanto a su existencia. Bien decía Descartes: Yo dudo de todo, pero no puedo dudar de mí mismo. Si lo más "real" que existe para mí es ese "yo" tan difuso, y tan confuso, y tan misterioso, pero que lo tengo presente día y noche, la "realidad" del objeto de la filosofía, en este caso, no la puedo poner en discusión, aunque por su misma naturaleza, tratándose de él, haya que manejarse con más cautela.

Respeto mucho las investigaciones de Piaget en el campo de la psicología experimental; pero si la filosofía no pudiera llegar a precisar el fundamento de nuestro conocimiento de la realidad, el trabajo mismo de Piaget y su ciencia de la experiencia carecerían de base sólida.

Por eso, tratándose de la relación "ciencia-filosofía" pienso lo siguiente:

1. La filosofía *parte y se nutre* de la experiencia, y ha de tratar de mantener *fidelidad* a la realidad.

2. Pero la *filosofía*, a su vez, *fundamenta el valor del conocimiento mismo de la ciencia experimental.* El hombre quiere conocer el "fundamento" de una ley, p.ej., biológica, lo que implica conocer el fundamento mismo de los términos en que se formula la ley; y sin una respuesta adecuada a esta pregunta filosófica, la ciencia humana no conoce ni siquiera "científicamente", es decir, con una base científica *sólida*, su objeto. Es sabido que Husserl sintió la necesidad de recurrir a la lógica para explicarse el fundamento racional de la matemática. Y luego, para fundamentar la lógica, llegó hasta la metafísica. Es un ejemplo claro de la dialéctica del proceso de la ciencia, cuando ésta quiere dilucidar su último fundamento. El hombre de ciencia que quiere buscar y expresar el fondo de su misma disciplina, tiene que llegar a hacer filosofía o la da por supuesta.

3. *La filosofía orienta la metodología general y la metodología especial de cada ciencia.* Todos los científicos deben tener (y de hecho tienen) una filosofía de su ciencia. Algunos de ellos no toman conciencia explícita de su propia filosofía de su ciencia; v.gr., filosofía de las ciencias físicas, etc. En tal caso trabajan de hecho con una filosofía que llamamos "silvestre"; es decir, tienen su propia concepción del valor de sus conocimientos científicos, pero no han hecho

una elaboración sistemática de los últimos fundamentos, que ellos, aunque en forma "confusa", "no metódica", presuponen.

4. *La filosofía cumple la ley general del objeto de la ciencia, es decir, debe ser comprobable.* Pero se dice que no lo es, y por eso no alcanza la unanimidad (la famosa crítica de Piaget: no se llega nunca a la "unanimidad"). Entonces el progreso es lento, y, según algunos, no progresamos en filosofía, estamos siempre con los mismos problemas. He aquí el punto central: la unanimidad. Si no hay unanimidad, señal de que no podemos "comprobar" su fundamento.

Sin embargo, creemos que la filosofía cumple la ley general de la ciencia: la comprobabilidad, y, por tanto, la seguridad de su fundamento. Aquí debemos tener presente el principio básico de la metodología de la ciencia: *Cada ciencia ha de manejar su objeto con un método adecuado a la naturaleza de éste.* Según esta norma básica y obvia, la filosofía debe tener su método propio, su tipo de precisión propia, su tipo de certeza propia. Ahora bien, el tipo de certeza propia de la filosofía, dada la naturaleza del ser humano y del objeto de la filosofía, no debe ser necesariamente la "unanimidad". Tampoco la exactitud del número y de la fórmula geométrica.

5. ¿Cuál es entonces el tipo de certeza de la filosofía? Es la seguridad o garantía fundada en una "realidad vivida como presente", no circunscrita por límites espaciales precisos, que exige, en consecuencia, una "adaptación vital adecuada" para captarla. Presencia vivida en un claro-oscuro, o sea, la captación de un objeto, que no es ni del todo claro ni del todo oscuro, pero con un núcleo de realidad innegable; que me exige una "adaptación vital", es decir, que el objeto me está imponiendo que yo focalice de un determinado modo mi facultad de captación; que no le aplique una

medida o exigencia ajenas a su naturaleza. El objeto de la filosofía, y en general de las ciencias humanas, es así; es plástico; para captarlo debo modificarme yo, como el abrir y cerrar del obturador de una máquina fotográfica, según haya más o menos luz. Por eso no hay igualdad de adaptación; dos hombres no lo hacen igual. Por eso no hay *total* coincidencia nunca, entre la afirmación de dos hombres, en filosofía. Esa "coincidencia total" puede haberla tal vez en los teoremas abstractos; o en la ley física, pero no en las ciencias humanas, ni siquiera en psicología donde las teorías son tan diversas.

La filosofía, por este motivo, maneja su objeto con un método propio, correspondiente a su objeto y a su propio tipo de comprobación.

Por otra parte, de hecho, todos los científicos necesitan una "filosofía de la ciencia". Todos tienen que "someterse" a un conjunto de principios filosóficos sobre sus problemas. Si la ciencia desconoce dichos principios, si la idolatría de la ciencia exacta llega a una explícita negación del valor de la filosofía, entonces la ciencia misma carece del apoyo último de su certeza. En efecto, todos necesitamos, o suponemos, una filosofía del conocimiento, y ésta implica una metafísica del conocimiento. Ambas van unidas.

6. *Por último, toda ciencia es una pirámide de conocimientos entrelazados*, que siempre tiene como base a la filosofía; de lo contrario, pierde coherencia interior. Y, como bien sabemos, todos los conocimientos humanos están íntimamente entrelazados; por lo cual, no sólo cada ciencia particular es una pirámide coherente de conocimientos, sino que todas las ciencias forman una sola gran pirámide.

Más aún, pienso que toda ciencia, cuando se la estudia en profundidad, se unifica con el resto de las ciencias, en una perspectiva universal del saber humano. Ninguna ciencia aislada puede dar cuenta total de sí misma. Ningún

conocimiento aislado es ciencia viva. De ahí la necesidad de una relación interdisciplinar entre las ciencias físico-matemáticas, biológicas, humanas y la filosofía.

4. CIENCIA Y RELIGIÓN.

Este problema es parecido al que se plantea entre ciencia y filosofía. Hablando de la religión natural, es decir, de la que el hombre descubre por sí mismo, ella implica el "saber" de una realidad trascendente, y todo "saber" implica alguna comprobación discursiva o experimental. Una realidad trascendente y absoluta aparece diferente de las realidades tiempo-espaciales, que experimentamos como limitadas, pasajeras, movibles. Es un hecho, sin embargo, que captamos categorías, cuyos correlatos están más allá del movimiento, del espacio, del cambio, del tiempo y de lo relativo. Algo de "Absoluto" se manifiesta y está como metido en todo cuanto es y rodea al hombre, incluyendo ese nuestro "yo", tan difuso y confuso por una parte, aunque tan real por otra.

La ciencia lo que pretende es "saber". La religión es, en su esencia, una "actitud"; la actitud interior de uno frente al Absoluto o Dios, reconociéndolo como tal. Ahora bien, esta actitud puede ser espontánea o reflexiva, ingenua o crítica, según se funde en un conocimiento (saber) ingenuo o crítico del Absoluto. Si se puede afirmar el Absoluto con fundamento, con crítica, con método, con probabilidad o con certeza, con honestidad, etc., la afirmación del Absoluto es una afirmación científica. Ahora bien, la afirmación del Absoluto con metodología científica y las consecuencias lógicas correspondientes son del dominio de la teología. Teología (o saber del Absoluto) que puede ser científica-racional, o científica-empírica. La Teología científica-racional es discursiva; es decir, se basa en un proceso lógico de conceptos y silogismos, partiendo de ciertos hechos convin-

centes, y llegando a cierto grado de evidencia. Pero hay otro proceso: el científico-empírico, intuitivo y analítico, que se basa en un análisis metódico de los fenómenos cósmicos, los fenómenos naturales del cosmos que la ciencia positiva nos presenta. Un análisis más profundo descubre a ciertos teólogos la huella de la presencia de un Ser Trascendente. No se trata de un simple raciocinio discursivo, sino que hay ciertos aspectos que son una expresión de lo Absoluto en lo relativo, de lo Necesario en lo contingente.

Los dos caminos de captación, sostenidos por diversos filósofos son viables. El primero puede invocar antecesores como Aristóteles, Santo Tomás de Aquino; el segundo se inspira más en el método de Platón y San Agustín. Ambos deben sujetarse a las exigencias de un "rigor metódico del saber", sea por el raciocinio, sea por el análisis de la experiencia.

Pero se objeta que no hay *unanimidad*; que no hay modo de comprobación objetiva pura, que no hay certeza comprobada por experimento de laboratorio. Es cierto que no hay unanimidad: hay muchos científicos y filósofos que niegan el hecho y aun la posibilidad de un saber válido sobre el Absoluto; otros, en cambio, dicen que es posible y que de hecho se da [2].

[2] Franz König, en su estudio *El hombre y la religión*, cita eminentes científicos modernos que sostienen la compatibilidad de la religión y la ciencia, y aun que ésta debe desembocar en el encuentro con Dios; entre ellos están Max Planck, premio Nobel de Física; Max Hartmann, biólogo; F. Dessauer, fundador de la radioterapia profunda; E. J. S. Haldane; sir A. Stanley Edington; A. N. Whitehead; y otro premio Nobel de Física, A. A. Milikan. No podemos dejar de reproducir una cita, aunque larga, de Max Planck en una de sus célebres conferencias: *Religion and Naturwissenschaft* (Leipzig, 1938, 3ª ed.): "Donde quiera que miremos, tan lejos como miremos, no encontramos en ningún sitio la menor contradicción entre religión y ciencia natural; antes al contrario, encontramos perfecto acuerdo en los puntos decisivos. Religión y ciencia natural no se excluyen, como algunos temen o creen hoy en día, sino que se completan y se condicionan la una a la otra. La prueba más

Por mi parte, considero que hay dos niveles de visión de la realidad cósmica: 1) una *visión cósmica naturalista pura* que alcanza los hechos en sus elementos externos y sus implicaciones inmediatas; 2) una *visión cósmica naturalista trascendente* que ve en los mismos hechos, en la Naturaleza misma, una realidad más profunda e interior, eso que llamamos lo Trascendente.

He aquí un ejemplo muy claro y nada sospechoso de falta de espíritu "científico". Bergson, en su primera obra *La evolución creadora*, tuvo una visión naturalista pura o no trascendente; no había lugar en ella para la "finalidad", para un recurso a Dios como explicación última y necesaria del proceso de la evolución. El hombre, viene a decir, surge de la evolución como un hecho, pero no como una finalidad ni como resultado de algún "proyecto o plan"[3].

Pero el mismo Bergson, en su última obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, confiesa haber llegado a una visión más profunda de la misma naturaleza: "Estoy corrigiendo mi perspectiva de *La evolución creadora*[4], veo que dentro del '*élan vital*' aparece una presencia especial —Dios—, y el Amor Creador; que es lo que finalmente justifica que haya habido seres humanos". Bergson

---

inmediata de la compatibilidad de la religión y la ciencia de la naturaleza, también de la construída sobre una observación crítica, la ofrece el hecho histórico de que precisamente los máximos investigadores de la naturaleza de todos los tiempos, Kepler, Newton, Leibniz, eran hombres penetrados de profunda religiosidad". Y la conferencia concluía con estas palabras: "Es la lucha siempre sostenida, nunca desfalleciente, que la religión y la ciencia natural conducen conjuntamente contra la incredulidad y la superstición, y en la que la consigna que marca la dirección, que la marcó en el pasado y la marcará en el futuro, dice: ¡Hacia Dios!". Cita de F. König en el estudio citado, que aparece en la obra *Cristo y las religiones de la Tierra*, Manual de historia de las religiones, por varios especialistas, bajo la dirección del mismo F. König, B.A.C., Madrid, 1968, p. 18.

[3] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, París, 1969, p. 266.

[4] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bs. As., 1946, p. 322.

pasó de una visión que yo llamo naturalista pura de los hechos, a una visión trascendente de ellos.

Comparemos ahora dos actitudes distintas, las de Julián Huxley y Teilhard de Chardin, dos científicos igualmente preocupados por *el rigor y la fidelidad a los hechos*. Teilhard, con su propósito de método científico estricto, llega a la conclusión de que "el fenómeno humano" y "sólo el fenómeno" conduce con claridad a descubrir una Realidad Trascendente: el Punto Omega. Julián Huxley tiene también una visión del hombre, fruto de la evolución; pero con gran respeto y aun admiración por Teilhard, de quien era íntimo amigo, confesaba que no lo acompañaba en esta visión ulterior, trascendente, y quedaba en una evolución fáctica, "porque sí", al azar, simplemente [5].

¿Quiere ello decir que no llegamos a una "única respuesta", y, por tanto, que no hay verdadera certeza? Algunos filósofos y científicos están ciertos del sentido de la trascendencia. Y ello porque responde a las condiciones del "saber científico": fundado, crítico, metódico, comprobable para mí, honesto y sistemático. O sea, que llena las condiciones del conocimiento científico. ¿Cómo es posible que algunos otros sabios, igualmente honestos, no lo vean así?

Aquí podemos sólo apuntar una respuesta, indicando el camino de solución. La historia de la filosofía es un testimonio evidente de la falta de "unanimidad" de los filósofos. Pero, por poco que atendamos, comprobaremos fácilmente que la falta de unanimidad no sólo aparece en cuestiones ambiguas o dudosas, sino en aquellas en que la experiencia misma nos da la base para una certeza sólida.

[5] Nos permitimos remitir a los lectores a la exposición que hemos hecho sobre este tema en nuestra obra *El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard*, Depalma, Bs. As., 1976, ps. 130-145.

Por eso podríamos decir que los filósofos han afirmado los errores que parecerían más insólitos, hasta llegar al escepticismo total. Esto parece mostrarnos que hay cosas claras en sí, aunque no todos las vean. Así, p.ej., hay algunos filósofos deterministas, que niegan el hecho de la libertad, a pesar de nuestra "experiencia permanente". Hay otros que niegan toda realidad del mundo exterior, aunque parezca tan evidente y objetivo que "algo" distinto de mí existe. Es explicable, dada la psicología humana, que haya algunos que no lo vean, hay espíritus hipercríticos que dudan de todo; hay espíritus que sólo ven la evidencia matemática; unos no tienen sensibilidad para captar lo estético o lo religioso; otros lo captan fácilmente. No por estas reales diferencias el que tiene la evidencia seria y crítica deja de poseerla y afirmarla con la debida modestia, pero con suficiente seguridad.

Por otra parte es un hecho que la mayoría de los filósofos convergen hacia la afirmación de las evidencias más importantes para el hombre, a pesar de las discrepancias de una minoría. Tales evidencias fundamentales son: 1) Realidad del mundo. 2) Realidad del espíritu. 3) El hombre como ser que tiene conciencia de sí. 4) La libertad. 5) El ser social de hombre. 6) El orden cósmico. 7) El sentido del universo. 8) Lo Trascendente o Dios.

No hay unanimidad, repetimos, pues tal como somos los hombres tenemos diferencias de captación; por eso no la puede haber. Pero la gran "convergencia" muestra una *base real* tratándose de ciencias humanas. Basta que haya en todos honestidad. Dios sabrá apreciar el esfuerzo sincero de cada uno por captar la verdad en lo posible y ser fieles a ella en nuestra conciencia, en nuestra ciencia y en nuestra vida. Es lo único que se puede exigir a todo hombre, y sobre todo al científico.

5. CIENCIA, FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO.

Hasta aquí nos hemos referido a la religión en general, que se suele llamar la religión *natural*, por cuanto por su misma naturaleza y con sus propias facultades cognoscitivas el hombre puede conocer la existencia de Dios y adorarlo como tal.

Pero cuando se trata del cristianismo, la situación tiene un aspecto particular. El cristianismo es una religión *sobrenatural*, es decir, *revelada directamente por Dios*, descubriendo al hombre un conocimiento de Dios y de la forma de adorarlo, superior a la capacidad cognoscitiva del hombre. En este sentido, el cristianismo es una religión que nos revela "verdades superiores a la razón humana" acerca de Dios, del hombre y del mundo, que ni la *ciencia*, ni la *filosofía*, ni la *religión natural* pueden descubrirnos. El Evangelio enseñado por Cristo contiene muchas verdades religiosas que el hombre puede conocer por sí mismo, cuales son el amor al prójimo, la fe en Dios y en su providencia, la justicia y la sinceridad.

Pero, además, Cristo "reveló" otras verdades sobre la realidad de Dios, del hombre y de la religión, que nunca por sí sola hubiera descubierto la inteligencia humana, y que por ello se llaman misterios o dogmas: v.gr., el misterio de la Trinidad (que en Dios hay tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en Una sola naturaleza divina); el misterio del Pecado original y de la Encarnación (que la humanidad se hallaba caída en una culpa original y que la Segunda Persona de la Trinidad, el Hijo, se encarnó, sin dejar de ser Dios, para redimir al hombre); el misterio de la Iglesia (que era voluntad de Dios que Cristo fundase una Iglesia destinada para todos los hombres, es decir, Universal o "Católica, con su jerarquía y sus sacramentos");

etc. La dignidad del hombre cobraba un relieve de nivel inmensamente mayor.

¿Cuál es la relación del cristianismo frente a la ciencia y la filosofía?

Ante todo, respecto de la ciencia y la filosofía, no puede haber una "oposición" con las verdades esenciales de la Revelación. La ciencia y la filosofía muestran, como hemos visto, aspectos o niveles de la realidad, de una misma realidad. Pero la ciencia lo hace con más profundidad que el conocimiento vulgar, y la filosofía, a su vez, con más profundidad todavía que la ciencia, dentro de la zona asequible a la inteligencia humana según su capacidad normal. La Revelación, por su parte, nos descubre una zona todavía más profunda de la Realidad total a la que el hombre por sí mismo nunca podría llegar. Es decir, que la Realidad total es una, coherente en sí misma y que abarca todo lo que es, con un orden determinado de niveles y relaciones. Ello ha dado lugar a un proceso temporal (histórico), en el que entran Dios, el hombre, el cosmos y la historia. Dios como Ser Absoluto, Primer Principio, Creador, Providente, etc.

Evidentemente que la capacidad limitada de la inteligencia humana (bien lo sabemos por la experiencia propia y la de toda la humanidad) no puede alcanzar el conocimiento perfecto de toda la Realidad, propio y exclusivo de la ciencia infinita de Dios. Una parte de esa ulterior realidad que escapa al sabio y al filósofo es la que nos descubre la Revelación Sobrenatural.

Esa parte superior de la realidad, el hombre no la puede ver por sí solo, la ciencia y la filosofía no la pueden demostrar directamente, pero es propio de la ciencia y la filosofía demostrar que la razón del hombre es limitada, y que la sabiduría de Dios es infinita.

En consecuencia, es conforme a la razón humana, a la ciencia y a la filosofía comprobar el hecho de la Revelación y tener fe en su contenido. La ciencia y la filosofía que no se abren a la realidad trascendente de Dios, quedan, como tales, a medio camino en la sabiduría integral sobre Dios, el hombre y la naturaleza, no responden a las exigencias propias del mismo método científico y filosófico, que al principio describimos. Revelación no es oposición sino elevación del conocimiento del hombre a estratos superiores.

4

CLASIFICACIÓN Y COORDINACIÓN DE LAS CIENCIAS *

* Artículo publicado en la revista "Ciencia y Fe", nº 37-38 (1954), 11-30. Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel (prov. de Bs. As.).

ÍNDICE

CLASIFICACIÓN Y COORDINACIÓN DE LAS CIENCIAS

1. Introducción.

Ha sido siempre una íntima exigencia del hombre la de ordenar sus conocimientos, para orientarse entre la multiplicidad y variedad de las ciencias humanas. De ahí han brotado, a través de toda la historia de la filosofía y de las ciencias, las tentativas de una división y clasificación de los conocimientos humanos, que le sirviera al hombre como *mapamundi del universo científico*, según la expresión de D'Alembert.

El problema es de tanto interés como dificultad intrínseca. Pues, por una parte, todas las ciencias humanas parecen formar un todo unitario, y reducirse a una como ciencia única universal. Por otra, sin embargo, la multiplicidad de objetos que deben abarcar, y la limitación de la inteligencia humana, contribuyen a que aquella unidad primitiva se quiebre en múltiples fragmentos, difíciles de coordinar entre sí.

Al final de este trabajo estudiaremos el grado de unidad que puede exigirse al conjunto de los conocimientos humanos. Este problema supone, en el orden metodológico, el de una reunión y clasificación previa de lo que se presenta como multiplicidad de ciencias. Solamente después del trabajo de reunión, clasificación y coordinación

de las ciencias es posible estudiar el grado de unidad con que se hallan entrelazadas.

Vamos, pues, a intentar la *clasificación* y *ordenamiento de las ciencias*[1].

Este trabajo supone el de la *división* de las ciencias. *Dividir* es separar, para distinguir y comprender mejor por sí misma cada una de las partes. Y este trabajo de división y distinción del saber científico es imprescindible para que podamos luego conscientemente clasificar y finalmente coordenar y unir.

2. Criterio de división.

Pero, ¿cuál debe ser el *criterio de división* y *distinción de las ciencias*? Para distinguir una ciencia de otra el criterio definitivo debe ser el del *objeto* propio de ella. Y en este punto nada más acertado, claro y preciso que el aporte aristotélico-escolástico sobre la teoría del *objeto formal*. No basta que dos ciencias se refieran a dos realidades diferentes, v.gr. la *materia* y el *hombre*, para que ya se puedan considerar distintas entre sí. Hay aspectos comunes en la materia y en el hombre, los cuales se refieren a su común realidad de seres corporales. Ahora bien, querer distinguir simplemente dos ciencias porque se refieren a objetos *reales* diferentes, obligaría a repetir en la ciencia del hombre y en la ciencia de la materia los mismos problemas, lo cual, además de no ser práctico, se presta a las mayores confusiones. Nunca sería posible un especialista, por ejemplo, en la ciencia del hombre, porque necesitaría saber a la vez física, química, biología, psicología, sociología, derecho, filosofía... Todas estas ciencias

[1] Desarrollamos en este trabajo la concepción que ya apuntamos en nuestro tratado general de metafísica, *Metaphysica Generalis sive Ontologia*, Buenos Aires, 1943.

tienen en el hombre su campo de estudio. De aquí resulta que ni por el hecho de que dos ciencias tengan *objetos reales diferentes* se distinguen, ni por el hecho de que tengan el *mismo objeto real* llegan a ser una ciencia.

Los escolásticos han resuelto esta dificultad con la mencionada teoría del *objeto formal* y del *objeto material* del conocimiento o de la ciencia. Objeto material es aquel al que se refiere un conocimiento o ciencia, *tal como en realidad existe dicho objeto*. Por ejemplo, *la flor* es un objeto material para la botánica, para la química orgánica, y también un objeto de conocimiento del artista. La flor en sí misma considerada es objeto *material* de todas estas ciencias o tipos de conocimiento.

Pero tanto el botánico, como el químico, como el poeta, consideran la flor bajo *un aspecto diferente*; para cada uno la flor, que en sí es siempre la misma realidad, viene a ser un *objeto de conocimiento diferente*, porque frente a cada ciencia presenta un campo de realidad, un aspecto cognoscitivo diverso. Tal es lo que se llama *el objeto formal* del conocimiento o de la ciencia: aquella realidad, aquel aspecto o *formalidad* de la cosa, que una ciencia considera es el objeto propio de dicha ciencia, aun cuando dicho objeto propio sea por otra parte común a realidades entre sí diferentes en otros aspectos.

Es evidente que este criterio de distinción entre las ciencias, que prescinde de los objetos materiales y se apoya en los objetos formales, da una división nítida, precisa y definitiva entre los diversos campos del conocimiento humano y de las ciencias. Por eso creemos que debe tenerse, ante todo, presente para el trabajo de distinción de las ciencias entre sí, con preferencia a otros criterios que no pueden dar una división nítida, coherente, en una palabra, verdaderamente *científica*: tales son, por ejemplo, los criterios basados en los *objetos materiales*, o en las diversas

facultades del conocimiento, o en el proceso de *evolución histórica* de las ciencias, y aun en el mismo proceso de *evolución psicológica* de los conocimientos científicos.

No queremos decir que estos últimos criterios no puedan también aportar alguna luz a la división de las ciencias. Para ciertos aspectos pueden tener alguna utilidad práctica. Pero la división definitiva y propiamente *científica* estriba en el criterio de la distinción de los objetos formales: *son ciencias distintas aquellas que tienen* UN OBJETO FORMAL DISTINTO.

3. CRITERIO DE CLASIFICACIÓN Y COORDINACIÓN.

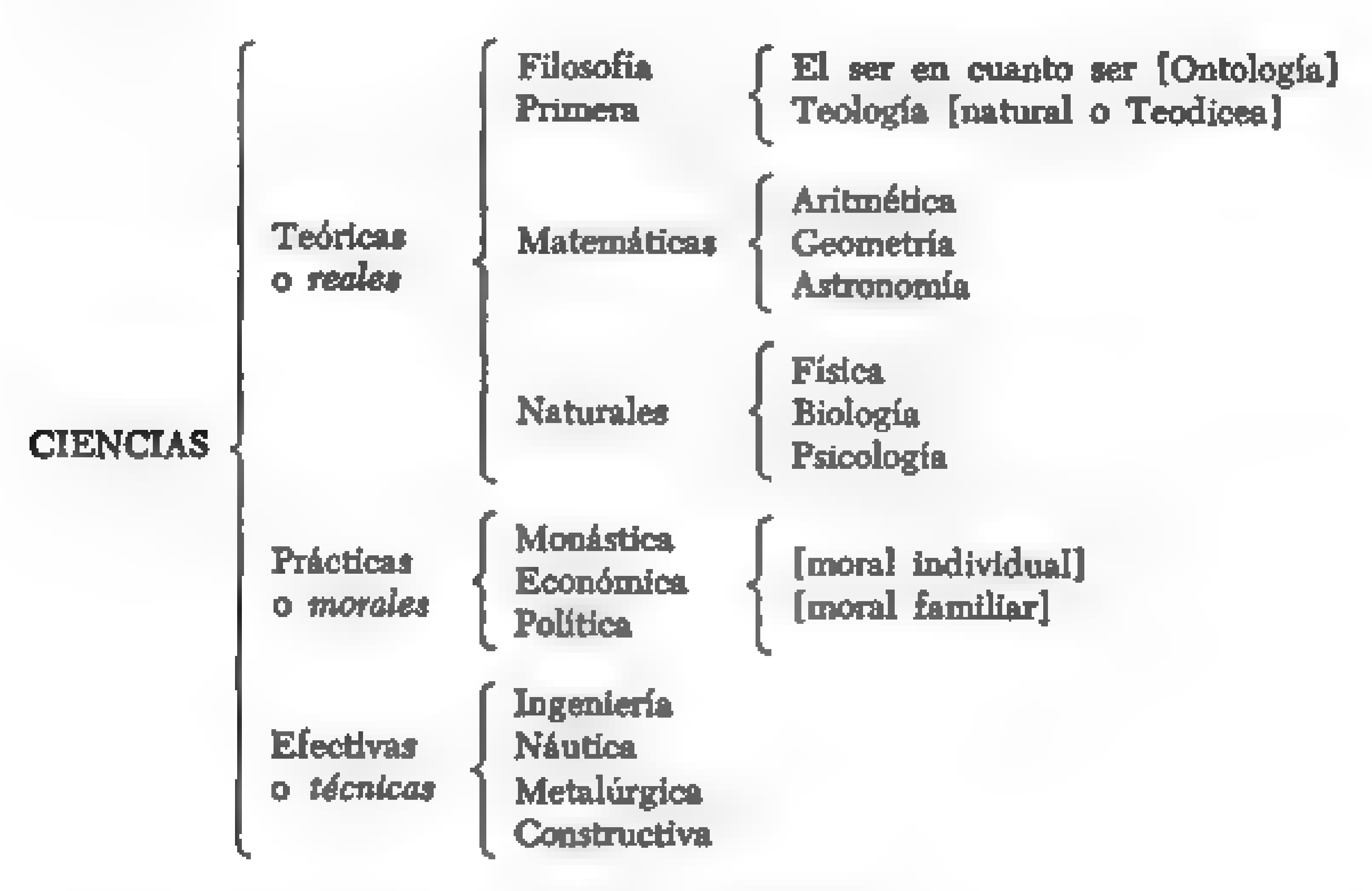
Además del criterio de división o distinción de las ciencias entre sí, necesitamos otro criterio para la clasificación y coordinación de las ciencias. Es éste un paso ulterior en nuestro esfuerzo por reconstruír el *mapamundi* del universo científico. Después de haber separado en la nebulosa de los conocimientos humanos cada una de las ciencias, debemos volver a agruparlas *ordenadamente*, lo que supone una clasificación en grupos afines y una coordinación, tanto de las ciencias pertenecientes al mismo grupo, como de los diferentes grupos o clases entre sí.

Los criterios que para la «clasificación» de las ciencias se han ensayado hasta el presente han sido múltiples. Una enumeración de ellos en el orden histórico en que han ido apareciendo será útil para nuestro propósito:

1) Aristóteles (384-322 a. C.), contra lo que comúnmente se suele decir, no nos ha dejado en ninguna parte una clasificación de las ciencias intentada *exprofeso*. Pero, en varias oportunidades, ha insinuado los elementos para ello [2]. De estos elementos se ha sacado la división aristo-

[2] Véase, por ejemplo, *Segundos analíticos*, L. I; *Etica a Nicómaco*, L. VII y X; *Metafísica*, L. I, c. 1 y 2; L. VII, c. 1 y 7. Ver también Diógenes

télica de las ciencias, tomando por criterio no el *fin* únicamente, como suelen decir muchos manuales de Lógica, sino el *objeto* de las ciencias: ciencias *a*) *teóricas*, *b*) *prácticas* (que se refieren a las acciones humanas), y *c*) *poéticas* (factores que se refieren a la producción por técnica).



2) Francisco Bacon (1561-1626), en su obra *De dignitate et augmentis scientiarum*, parte del principio *subjetivo* como criterio de clasificación. Según las diversas facultades del hombre, clasifica las ciencias en: *a*) *ciencias de la memoria*, *b*) *ciencias de la imaginación*, y *c*) *ciencias de la razón*[8].

Laercio, L. V, 1, n. 12: "Dice Aristóteles que la filosofía es de dos especies: una práctica y otra teórica...; la lógica... no es parte de la filosofía teórica, sino como un exacto instrumento de ella...". En la lógica se incluye aquí "la dialéctica y la retórica".

[8] *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), II, 1.

CIENCIAS de la

- Memoria = Historia
  - Sagrada
  - Civil
  - Natural
- Razón = Filosofía
  - Teología
  - Filosofía Natural
    - Práctica
    - Especulativa
      - Metafísica
      - Física
  - Filosofía del Hombre
- Imaginación = Poesía
  - Dramática
  - Alegórica
  - Épica

D'Alembert (1717-1783) se inspiró en Bacon, desarrollando más algunos puntos, según el mayor progreso de las ciencias y cultura en su época[4].

CIENCIAS de la

- Memoria = Historia
  - Sagrada
  - Civil
- Razón = Filosofía
  - Metafísica
  - Ciencia del Hombre
  - Ciencia de la naturaleza
    - Física general
    - Matemáticas puras
    - Matemáticas mixtas
    - Física particular
- Imaginación
  - Bellas artes
  - Poesía
  - Música
  - Pintura
  - Escultura
  - Arquitectura
  - Grabado

3) Hegel (1770-1831) adopta el criterio del *objeto* de la ciencia, aunque ésta es para él siempre "ciencia de la idea"[5].

[4] *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* (1750).

[5] W. F. Hegel, *Enzyclopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1847), Einleitung, n. 18.

CIENCIA DE LA IDEA	En sí y para sí	= Lógica
	En su existencia exterior a sí misma	= Filosofía de la Naturaleza
	Que después de haberse exteriorizado vuelve sobre sí misma	= Filosofía del Espíritu

Pero quien en la época moderna adopta el criterio *objetivo* con un sentido realista es Ampère (1775-1836). Clasifica las ciencias por los diversos *objetos* a que se refieren. Así nos ha dejado una gran división en: *a*) *ciencias de la materia*, y *b*) *ciencias del espíritu*. Cada grupo se subdivide en órdenes y subórdenes con el mismo criterio objetivo [6].

CIENCIAS	Cosmológicas	Cosmológicas propiamente dichas	Matemáticas Física
		Fisiológicas	Ciencias naturales Medicina
	Noológicas	Noológicas propiamente dichas	Filosóficas Dialegmáticas
		Sociales	Etnológicas Políticas

Se va subdividiendo uniformemente cada una en dos hasta formar 128 ciencias particulares.

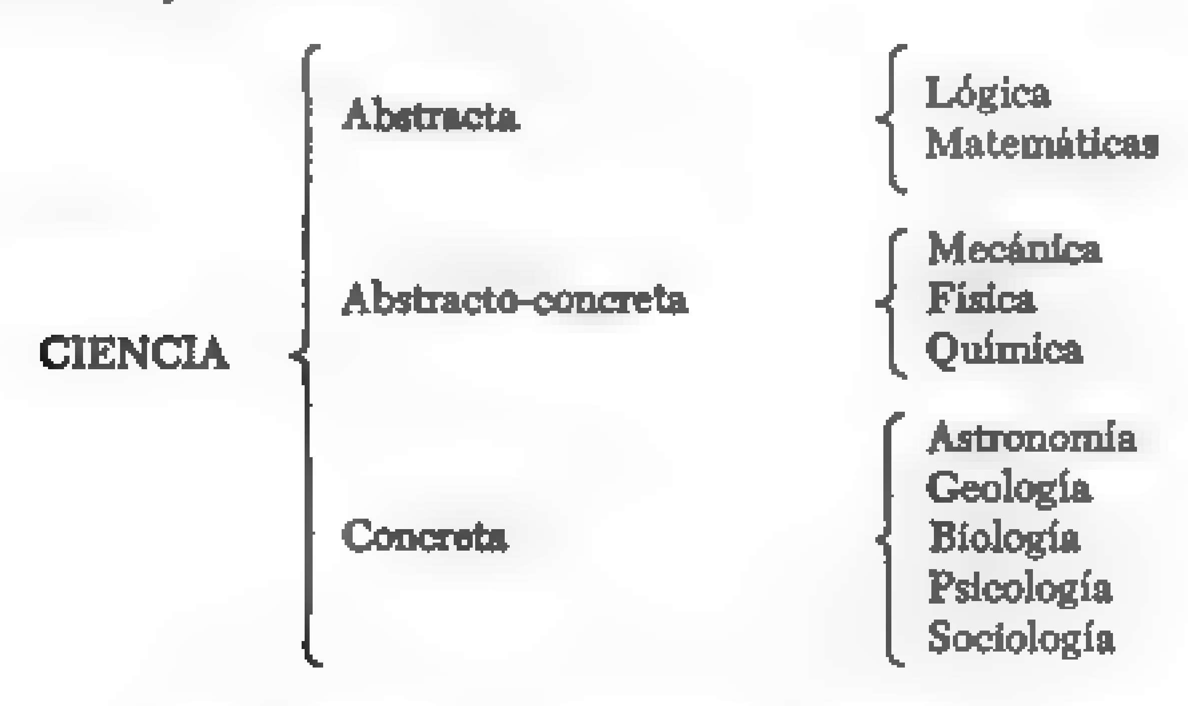
4) Augusto Comte (1798-1851), al criterio objetivo añade una nueva característica, la de la comparación de simplicidad y complejidad en los objetos como criterio de su orden. Así nos ha dado una división o clasificación, la cual, según él, va de lo *más simple* a lo *más complejo*, de

[6] A. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (1834).

lo más fácil de conocer a lo más difícil de conocer, y de lo más general a lo menos general: *matemáticas, astronomía, física, química, biología* y *sociología*[7].

	Máxima universalidad - Mínima complejidad
	1 - Matemática
	2 - Astronomía
CIENCIAS FUNDAMENTALES	3 - Física
	4 - Química
	5 - Biología
	6 - Sociología
	Mínima universalidad - Máxima complejidad

5) Spencer (1820-1903) sigue un criterio parecido al de Comte, clasificando las ciencias en *abstractas, abstracto-concretas* y *concretas*[8].



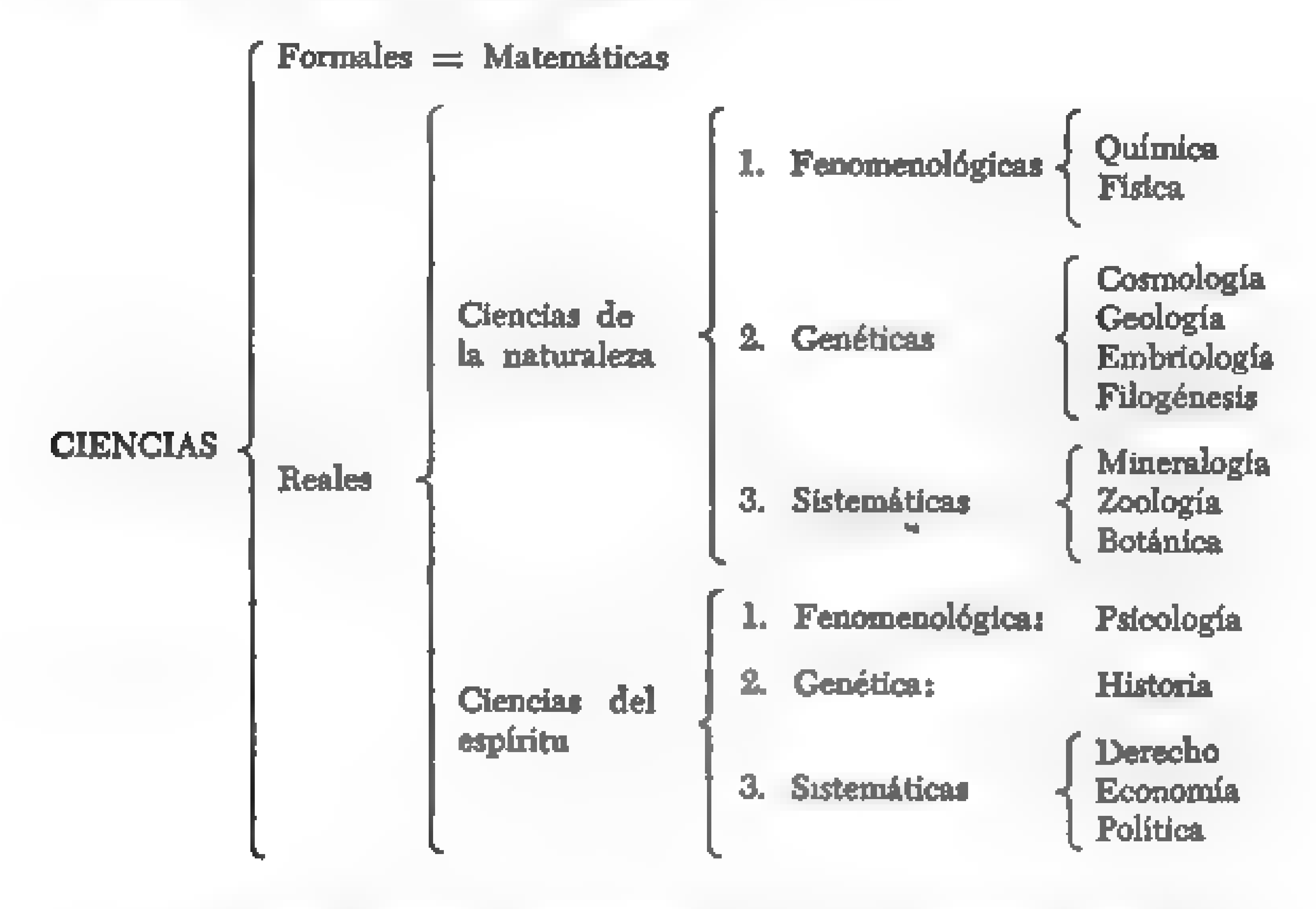
6) Otros modernos, Becher, Meinong, Wundt (1832-1920), han adoptado un principio *subjetivo-objetivo* como criterio de clasificación; de donde ha nacido la división en ciencias *reales* e *ideales* (Becher, Meinong), que en no pocos aspectos coincide con la división de Ampère; o en

[7] A. Comte, *Cours de philosophie positive* (1830-42), t. I, deuxième leçon.

[8] H. Spencer, *Classification des sciences* (1864), I. Se han inspirado en Spencer dos autores ingleses posteriores, Karl Pearson, *The grammar of science*, y J. A. Thompson, *Introduction to science*.

ciencias *formales* y *reales* (Wundt), subdivididas éstas, otra vez, en ciencias de la *naturaleza* y del *espíritu* [9].

He aquí la clasificación de Wundt, como ejemplo de este tipo moderno. En ella se echa de ver a la vez el influjo de Hegel y de Ampère.



Una clasificación inspirada en la de Wundt, pero que llega a distinguir un número mayor de ciencias particulares, ha sido propuesta por Kurt J. Grau [10].

7) Por último, aunque más raramente, se ha intentado clasificar las ciencias tomando por criterio el *método*.

[9] W. Wundt, *System der Philosophie* (1889). La distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, que en Hegel es *idealista* y en Ampère *realista*, en Wundt es *naturalista*, de acuerdo con su negativa de la metafísica y del espíritu propiamente dicho. A partir de Dilthey (1833-1911) se acentúa más el carácter propiamente espiritual de las "ciencias del espíritu", que han recogido (con sentido realista o idealista) los modernos cultivadores de las "ciencias del espíritu" y de la "filosofía de la cultura".

[10] *Lógica*, trad. de D. Domingo Miral, 3ª ed., Bs. As., 1937, p. 144.

Así ha resultado la clasificación en ciencias de *inducción* y *deducción* o de *análisis* y *síntesis*.

8) Los escolásticos, utilizando elementos de Aristóteles, sintieron predilección por el criterio del *grado de abstracción* de las ciencias con respecto a la materia. De aquí nació la división clásica entre los escolásticos, en *ciencias físicas* (primer grado de abstracción) que prescinden de la materia individual; *ciencias matemáticas* (segundo grado) que prescinden de la materia común; *ciencias metafísicas* (tercer grado) que prescinden del concepto mismo de materia. La *lógica* y la *moral* son *ciencias prácticas*. Sin embargo, no pocos escolásticos modernos han abandonado ya como insuficiente este criterio [11].

Todos estos criterios tienen algún punto de vista interesante, pero ninguno de ellos satisface plenamente. Además, tal como los mismos autores los han aplicado, han dejado abiertas deficiencias en la clasificación a que han dado lugar. Así, en la división de Aristóteles no hay lugar para las ciencias históricas; mucho menos perfecta es la división clásica de los antiguos escolásticos, por los tres grados de abstracción; ni la historia, ni la psicología, ni la sociología misma pueden hallar ubicación. ¿Dónde habría que colocar las ciencias jurídicas, las lingüísticas, la estética?

La clasificación de Bacon es *incompleta*, no distingue entre las ciencias y las artes, mezcla la historia natural con la civil y supone, equivocadamente, que cada objeto lo alcanzamos con *una determinada facultad*, siendo así que en realidad todas las ciencias utilizan simultáneamente varias de nuestras facultades.

Mucho más aceptables son los criterios de clasificación de Ampère y de Augusto Comte, ya que parten de los

[11] Cfr. J. Froebes, S. J., *Logica Formalis*, Roma, 1941, p. 394.

objetos mismos. La división general de Ampère, en *ciencias de la materia* y *del espíritu*, divide dos grandes reinos o grupos de ciencias, y contribuye a una clara división general. Nos parece la más acertada entre todas las antiguas clasificaciones de las ciencias. Pero en las divisiones y subdivisiones de estos grupos generales, más que una ordenada clasificación, nos ofrece Ampère una desmenuzación excesiva y a veces arbitraria [12].

Comte nos da una clasificación incompleta, pues entre las ciencias del espíritu solamente aparece la *sociología*. Además la subordinación de lo más complejo a lo más simple, tal como él la propone, no es exacta; es evidente que el estudio de la sociología no supone necesariamente el de las matemáticas o la astronomía. Tiene además el grave defecto de no dar lugar a la *metafísica*, por los prejuicios positivistas de Comte.

Menos precisa es la clasificación de Spencer. Es difícil deslindar los campos entre lo abstracto y lo concreto. El mismo Spencer coloca entre las ciencias concretas la psicología y la sociología, que evidentemente pertenecen al plano de lo abstracto-concreto. ¿Dónde habría que situar la filosofía del derecho, la política, la psicología experimental...?

La moderna clasificación por el criterio *subjetivo-objetivo* en ciencias reales e ideales tiende, por una parte, a coincidir con la de Ampère. Según otros, el campo de las ciencias ideales sería el de los objetos *a priori* y el de las reales el de los conocimientos de *experiencia*. Esta división es imposible de aplicar, puesto que muchas cien-

[12] El hecho de que una clasificación se vaya subdividiendo *uniformemente* en grupos de dos, tres, o cuatro... miembros, hasta en las últimas ciencias, ya hace presumir que se fuerza la clasificación arbitrariamente en más de un punto, a fin de llenar todos los casilleros que necesariamente surgen en todas direcciones con progresión geométrica.

cias, como el derecho, poseen a la vez elementos a priori y a posteriori. Es muy difícil la aplicación precisa de este criterio.

4. NUESTRO CRITERIO.

El criterio de división o distinción de las ciencias, según anteriormente hemos indicado, nos parece que debe ser el de los *objetos formales.* Una ciencia, o un grupo de ciencias, difiere de las demás cuando tiene un objeto formal propio, distinto del de las otras ciencias o grupos de ciencias. Creemos que en este punto no puede haber lugar a duda. El objeto formal constituye una característica y una delimitación precisa, y casi siempre es fácil de distinguir. Por ese motivo, tratándose de la *división* de las ciencias o distinción de ellas, será nuestro punto de apoyo.

Mucho más difícil es encontrar un criterio que sea necesario y suficiente para la *clasificación* de las ciencias, y, sobre todo, cuando se trata de buscar a la vez la *correlación* y *subordinación* de las ciencias entre sí. En realidad nos parece que para este fin *no es posible utilizar un solo criterio.* Es tan compleja la conexión de las diversas ciencias entre sí; se hallan tan entrelazadas unas con otras, especialmente por razón del hombre mismo a quien ante todo consideran; lo material y lo espiritual, lo teórico y lo práctico, los principios y las aplicaciones se hallan tan íntimamente relacionados, que no es posible dividir netamente las ciencias del espíritu y de la materia, las teóricas y las prácticas, las superiores y las inferiores, puesto que todas ellas se están necesitando, ayudando y completando entre sí.

Por este motivo, hemos creído que lo más práctico sería utilizar los criterios fundamentales en aquel aspecto en que han dado mejores resultados. Ahora bien, ante todo nos parece que ha sido de mayor acierto para la

clasificación de las ciencias el criterio *objetivo* —que especialmente Ampère y Comte han utilizado, y que el mismo Aristóteles ya adoptó— pero completándolo con otros criterios.

5. Ciencias filosófico-teológicas.

Según este criterio, ha sido necesario distinguir primero los objetos más universales o trascendentales: el conocer en general (crítica del conocimiento), el ser en general (ontología general), y el Ser Absoluto (teodicea).

A continuación se han distinguido los principales aspectos de la realidad, resultando *seis objetos formales*, bajo los cuales pueden agruparse todos los demás conocimientos. Éstos vendrían a ser las *raíces* de donde proceden todas las ciencias especiales, tanto filosóficas como positivas. Es de notar que estos objetos formales no corresponden a objetos materiales diferentes, sino que pueden encontrarse, y de hecho con frecuencia se encuentran, varios de ellos en un mismo objeto material. Estas seis raíces o cabezas formales de todas las ciencias filosóficas y positivas son: *cosmos* (la realidad en cuanto *material*); *psique* (la realidad en cuanto *viviente*); *techne* (la realidad en cuanto *actividad trasformadora* de la materia); *logos* (la realidad en cuanto *razón*); *calón* (la realidad en cuanto objeto *bello*); y *ethos* (la realidad en cuanto *actividad moral*).

De estas seis raíces proceden las principales disciplinas filosóficas especiales: cosmología, psicología, metafísica de las causas, lógica, estética y moral.

No es posible una agrupación *perfecta* de estos seis elementos en la clásica división de Ampère en ciencias de la naturaleza y del espíritu. Así, por ejemplo, la psicología, en cuanto estudia la vida material, pertenece a las ciencias de la naturaleza, y en cuanto estudia la vida espiritual

pertenece a las ciencias del espíritu. La metafísica de la actividad transeúnte o del trabajo mecánico, por igual afecta a la naturaleza y al espíritu, cuando se trata del trabajo humano. Las ciencias lógicas afectan por igual al espíritu en cuanto miran una actividad propia de éste, pero también trascienden a las ciencias de la naturaleza, especialmente las de la materia inorgánica y más aún en el aspecto de las leyes de la cantidad y del número. La íntima relación entre la lógica y las matemáticas ha sido continuamente puesta de relieve por matemáticos y lógicos.

A pesar de estas dificultades, puede aceptarse la división general de *ciencias de la naturaleza* y *del espíritu* de Ampère, con la condición de que se entienda que ambos campos se hallan íntimamente relacionados por un puente superior, ya que están unidos no solamente por el tronco común de la crítica del conocimiento, de la ontología general y de la teodicea, sino por otras raíces comunes en el plano de la metafísica especial.

Más aún, con el objeto de subdividir, y por motivos prácticos, puede todavía distinguirse un triple objeto formal que nos daría la división en *tres grandes grupos* de todas las ciencias. Si subdividimos las ciencias de la naturaleza de Ampère en los dos grandes grupos de ciencias de la materia inorgánica y de la naturaleza orgánica tendremos la división de las ciencias en *ciencias de la materia pura* (que estudian la materia en cuanto *inorgánica*, es decir, en su carácter de realidad material, cantidad, número, leyes y estructura físico-químicas) y *ciencias de la materia orgánica*, que estudiará la naturaleza material en cuanto dotada de *vida*: la materia viviente en cuanto materia viviente. Finalmente las *ciencias del espíritu* estudiarían la realidad en cuanto es *vida espiritual*, tanto en sí misma como en su actividad. De esta manera, y para simplificar, pueden reducirse a tres las raíces de todas las ciencias:

ciencias de la materia, ciencias de la vida y ciencias del espíritu.

6. CIENCIAS FILOSÓFICO-POSITIVAS.

Hasta ahora nos hemos mantenido en la región de la *filosofía especial.* Es decir, de aquellas ontologías regionales más generales que constituyen partes especiales de la metafísica o *metafísicas especiales.* El dominio es todavía de la investigación filosófica pura, pero antes de descender al plano de las ciencias positivas debemos atravesar una *zona intermedia* entre la filosofía pura y las ciencias positivas propiamente dichas. En esta zona intermedia trabajan de común acuerdo la filosofía y las ciencias particulares, ya que es necesario por igual el aporte de la especulación filosófica y el de las experiencias y comprobaciones de la ciencia positiva. Por eso la llamamos *zona intermedia entre la filosofía y las ciencias.* Está constituída por aquellas disciplinas generalmente conocidas como *filosofía de la ciencia, filosofía de las matemáticas, filosofía de las ciencias naturales, filosofía de la técnica*... Respecto de las ciencias del espíritu, se han definido hasta ahora con carácter propio la *filosofía del lenguaje, de la educación, del arte, del derecho, de la política, de la sociedad, de la cultura, de la religión, de la historia.* Es fácil comprobar que ninguna de estas disciplinas puede tratarse ni por el método puramente filosófico, ni por el método puramente científico, experimental o matemático.

7. CIENCIAS POSITIVAS.

Partiendo de la *triple división* en ciencias de la *materia,* de la *vida* y del *espíritu,* debemos ahora considerar la *subdivisión* de cada uno de estos miembros, atendiendo a los *diversos objetos formales.*

a) *Ciencias teóricas.*

La materia, en cuanto dotada de cantidad, figura y número, es objeto de las *matemáticas*; en cuanto sujeta a las leyes del movimiento es objeto de la *física*, la cual estudia las propiedades más generales de la materia comunes a todos los cuerpos: peso, calor, luz, sonido, etc. La estructura especial de cada cuerpo es estudiada por la *química*. Éstas son las tres ciencias básicas de la materia. A éstas hay que agregar las *cuatro ciencias descriptivas* del mundo material en su conjunto: *astronomía, geografía, geología, mineralogía.*

Las *ciencias de la vida* se subdividen también, por razón de sus objetos formales, en *biología general*, las leyes generales de la vida; *botánica*, la vida vegetal; *zoología*, la vida animal. Por su especial importancia para el hombre, tiene un lugar aparte la ciencia de la *biología humana* con todo su desarrollo y aplicaciones. Además de estas ciencias *básicas*, deben considerarse en el mismo nivel las ciencias *descriptivas* de la vida en general y del hombre en particular, de donde nacen la *antropología* y la *etnología*, que estudian el origen y la distribución de las razas humanas sobre la tierra *.

* *Nota para esta edición*: El término *antropología* lo usamos al escribir este artículo en 1954, en el sentido, todavía predominante, de estudio natural, bio-físico o histórico del hombre. Por eso figuraba entre una de las ciencias positivas. Posteriormente se ha ido acentuando el término *antropología filosófica*, con el cual se quiere comprender los problemas de la filosofía más inmediatamente relacionados con el hombre. Aunque ya algunos autores antes de 1954 han estudiado ese conjunto de problemas filosóficos sobre el hombre en un tratado, dicha tendencia se ha acentuado en los últimos decenios, resultando ya familiar el uso de *antropología filosófica* en el sentido que acabamos de expresar.

Nosotros mismos hemos utilizado el término para el primer volumen de esta "Colección de Obras", que titulamos *Antropología filosófica in-sistencial*,

Entre las ciencias *teóricas* propiamente dichas, debemos también considerar algunas de las que figuran entre las *ciencias del espíritu.* De la *psique* nace la psicología científica en sus diversos aspectos. Del *logos* nacen las ciencias *racionales*: *logística, gramática, filología, retórica.* Del *calón* nace la *estética,* en cuanto teoría científica de lo bello. Del *ethos* nacen la *sociología,* la *política,* el *derecho*...

b) *Ciencias técnicas.*

Después de las *ciencias teóricas* viene el grupo de las *ciencias técnicas,* es decir, de las que Aristóteles llamaba activas (poéticas, del griego *poiéo,* hacer). Por ellas se trasforma la materia, generalmente con finalidad *práctica* o *útil* para el hombre. Estas ciencias suponen las ciencias teóricas y se apoyan en sus principios. El derecho de ser consideradas como "ciencias", ha sido discutido por no pocos, para quienes solamente las ciencias especulativas o teóricas merecen propiamente el nombre de tales. Pero ya el mismo Aristóteles refutó esta concepción.

Distingue Aristóteles perfectamente entre la técnica, en cuanto tal (arte efectivo o técnico) y la ciencia teórica. Pero consciente de que el arte efectivo o la técnica supone el conocimiento de las causas por las que se debe obrar de una manera determinada para obtener fines determinados, considera que *la técnica es inseparable del conocimiento científico, al cual necesita "como fundamento".* Y por este motivo no duda en llamar también a la técnica una *ciencia,* aun cuando la ciencia estrictamente conside-

---

en el cual estudiamos los temas filosóficos que se refieren más de cerca a la esencia del hombre (Depalma, Buenos Aires, 1978).

Pueden verse algunos trabajos posteriores sobre "antropología filosófica" en la *Bibliografía* que agregamos a nuestra obra *Introducción a la filosofía,* en su 3ª edición, vol. III de esta Colección.

rada sea para él la especulativa. Podemos confirmar la actitud de Aristóteles con el ejemplo de la máquina y del obrero humano. Aquélla trasforma la materia pero carece en absoluto no ya de ciencia, sino aun de *arte* propiamente tal, porque éste supone la experiencia y el conocimiento. El obrero humano, cuando no está reducido a un trabajo puramente mecánico, siempre participa de la ciencia. Pero sobre todo el *organizador* de la técnica, y más aún el *investigador* de la técnica, debe ser un verdadero hombre de ciencia. Aristóteles dice en este sentido, justificando su denominación de ciencias técnicas, que las artes (la técnica) "necesitan de la ciencia como base y fundamento" [18].

Existe un grupo de ciencias técnicas correspondientes a la ciencia de la materia, y otro a las ciencias de la vida. Indicamos las más importantes. Ciencias prácticas relacionadas con las ciencias puras de la materia son la *ingeniería, arquitectura, mecánica, electricidad* e *industrias* de la materia inorgánica.

Ciencias prácticas relacionadas con las ciencias puras de la vida material son la *agricultura, agrotecnia, zootecnia,* y las *industrias* de la materia orgánica. Por su especial importancia para la vida humana merece un lugar de preferencia la *medicina,* ciencia práctica que se basa en la ciencia teórica de la biología humana.

c) *Ciencias normativas.*

Además de la pura especulación y de las ciencias prácticas o técnicas propiamente dichas, existen las *ciencias del obrar humano* propiamente tal, que llamamos *normativas.*

[18] *Metafísica,* L. I, c. 1; L. V, c. I.

Ante todo, pertenecen a este grupo las que dirigen nuestra *actividad moral*, es decir, lo que realizamos como personas humanas responsables de nuestros actos. Pero también se incluye generalmente en esta esfera toda la actividad de carácter espiritual. Y así son consideradas como ciencias activas o del obrar humano la *lógica*, que nos enseña a pensar y razonar acertadamente; la *estética*, que nos enseña y dirige en la producción de la obra de arte, y la *moral* que nos dirige en nuestra actividad moral.

Las diversas manifestaciones de nuestra actividad espiritual (en el orden del pensar, del placer estético y de la vida moral) han dado lugar a las diversas ciencias particulares activas. Así, del *logos* proceden la dialéctica, la gramática, la filología... Del *calón* proceden las bellas artes. Del *ethos* proceden la *sociología*, el *derecho*, la *política*... Como ciencia descriptiva del obrar humano hay que incluír también la *historia* con sus ciencias afines. De esta manera obtendríamos el cuadro panorámico de todas las ciencias.

8. Coordinación y subordinación.

Es evidente que existen ciertas relaciones íntimas entre determinadas ciencias. Desde antiguo se ha señalado que estas relaciones son principalmente de *subordinación* o *subalternación*, términos a los que damos aquí el mismo sentido. Pero debe notarse que existen diversos grados de subordinación y diversos aspectos por los cuales una ciencia puede estar subordinada a otra.

La subordinación propiamente tal y en la escala del conocimiento, la que podría llamarse *subordinación* o *subalternación directa* consiste en que una ciencia dependa de otra porque recibe de ésta los principios en que debe fundarse. Tal sucede, por ejemplo, con la física respecto de las matemáticas, o la terapéutica respecto de la fisiología y de la química. Esta subordinación puede ser mediata o

inmediata. Así, por ejemplo, la física depende inmediatamente de las matemáticas. Las matemáticas, a su vez, reciben su último fundamento de la filosofía. De aquí que la física dependa también mediatamente de la filosofía en cuanto ésta funda los principios matemáticos.

En otro sentido se puede hablar de subordinación por razón de la *dignidad* o del *fin* de una ciencia. Así, por ejemplo, las ciencias *naturales* deben subordinarse a las ciencias del *espíritu*, porque el objeto de éstas es más digno y excelente que el de aquéllas.

Finalmente, existe también una especie de subordinación por parte del objeto de las ciencias según su mayor o menor universalidad. Así, por ejemplo, las ciencias que estudian los objetos más universales sirven de dirección a las que estudian los menos universales. Las ciencias particulares deben recibir o presuponer las conclusiones de las ciencias más universales, v.gr. la filosofía, porque los principios de ésta son más universales y el objeto de ella se halla incluído en los objetos particulares.

Como se ve, existe una *correlación* y *jerarquía* entre las ciencias. Comoquiera que existe una ciencia universalísima, que es la del *ser en general*, todas las demás ciencias tienen sus objetos comprendidos dentro del objeto propio y formal de la filosofía y, por tanto, en ésta se halla el principio de unificación de todas las ciencias.

Sin embargo, no debe pensarse que todas las ciencias y todos los conocimientos humanos proceden como por análisis y deducción de los primeros principios. Esta *unidad cerrada* de las ciencias, defendida por el idealismo y el racionalismo, no es admisible, porque aunque estemos en posesión de los primeros principios no llegaremos a sacar de ellos toda la complejidad de los conocimientos humanos. Se necesita otra fuente de conocimientos, que es la experiencia. Esto hace posible que se constituyan las

diversas ciencias con una *cierta independencia* y autonomía entre sí, según los diversos campos de la experiencia.

La unidad de las ciencias no es una unidad cerrada sino relativa, en la que cabe perfecta distinción entre las ciencias, pero dentro de un ordenamiento y coordinación.

9. Mirada de conjunto: coordinación de las ciencias.

Si ahora estudiamos las ciencias en su conjunto podremos comprobar estos resultados.

Todas las ciencias tienen de común ciertos presupuestos generales, que son la *lógica y crítica del conocimiento*, la *ontología general*, y también la *teodicea*. Esto es evidente por cuanto el medio humano del conocimiento científico supone una *valoración* y una *metodología* del conocimiento en general. Toda ciencia de la realidad supone una valoración crítica de lo que es en general la realidad (*ontología*). Y, finalmente, toda ciencia de la realidad supone el problema (y a veces es llevada a él necesariamente) del origen y fundamento de la realidad estudiada, lo cual lleva a la consideración del Ser absoluto, Dios (*teodicea*). Además de esta conexión de todas las ciencias por sus principios trascendentales, existen conexiones especiales entre las diversas ciencias, según las raíces comunes que puedan tener. Pero no solamente existen estas conexiones especiales, sino también un cierto *orden de dependencia y de jerarquía*, el cual, en sus líneas generales, ha aparecido en el cuadro que presentamos, en la dirección de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha.

Después de los principios trascendentales se hallan los principios filosóficos generales, correspondientes a las ontologías regionales más universales.

Siguen luego, en la zona intermedia, los principios filosóficos especiales de cada una de las ciencias, los cuales tienen su propia ubicación entre la filosofía y las ciencias.

CIENCIAS FILOSÓFICAS

CIENCIAS FILOSOFICO-POSITIVAS

FILOSOFÍA PRIMERA

FILOSOFÍA SEGUNDA

CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

ONTOLOGÍA GENERAL
El ser en cuanto ser

TEODICEA
La ciencia del Ser Absoluto

CIENCIAS PRÁCTICAS

ACTIVAS

ETHOS
Ética

LOGOS
Lógica

FACTIVAS

KALON
Estética

TECHNE
Metafísica de las causas

CIENCIAS TEÓRICAS

PSYCHE
Psicología

COSMOS
Cosmología

CIENCIAS DEL ESPÍRITU

CIENCIAS DE LA VIDA

CIENCIAS DE LA MATERIA

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN
FILOSOFÍA SOCIAL
FILOSOFÍA POLITICA
FILOSOFÍA DEL DERECHO
FIL. DE LA EDUCACIÓN
FILOSOFÍA DE LA CULTURA
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

FILOSOFÍA DEL ARTE

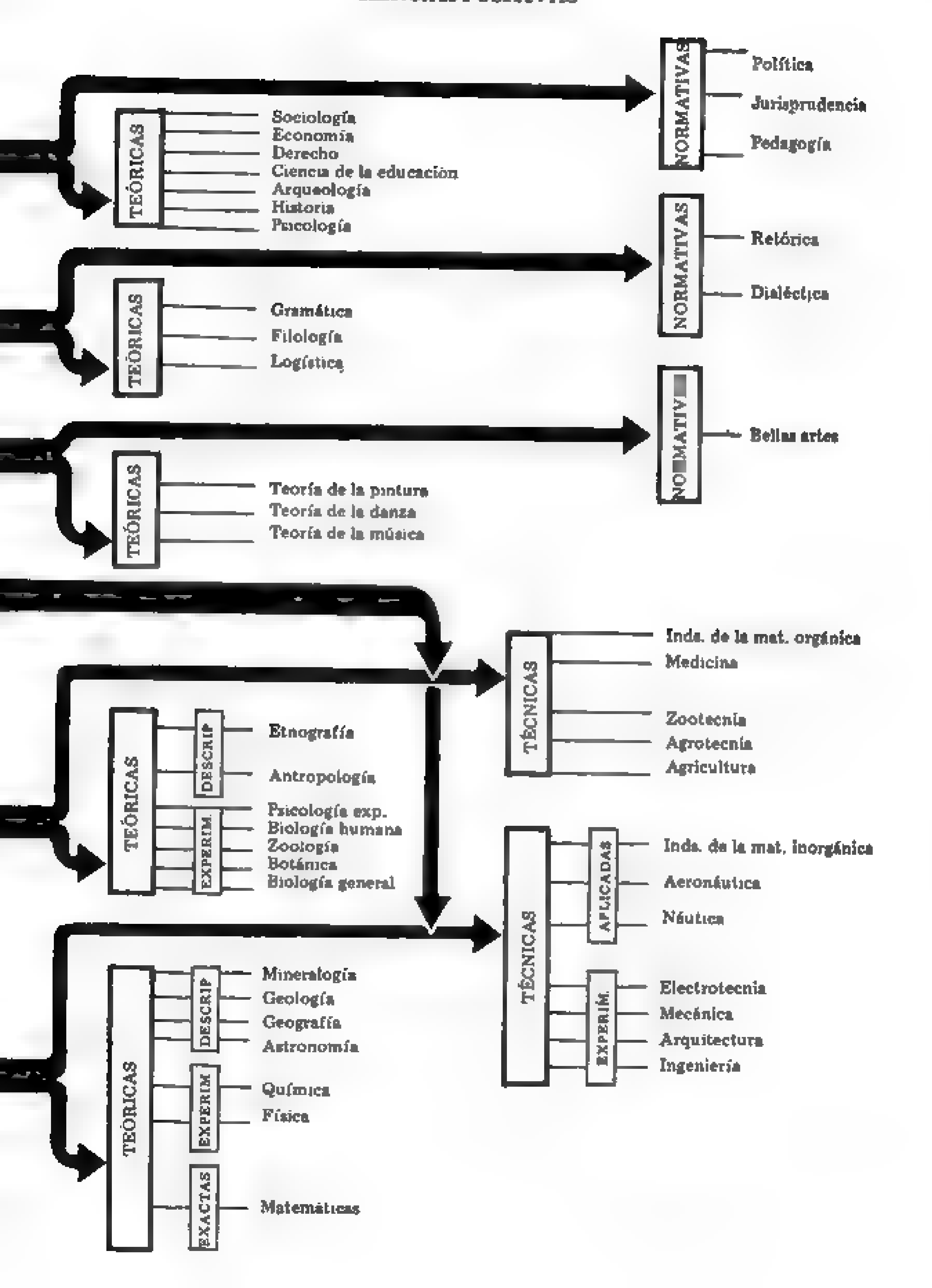
FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA

FIL. DE LAS C. NATURALES

F. DE LAS C. FÍSICO-QUÍMICAS

FIL. DE LAS MATEMÁTICAS

CIENCIAS POSITIVAS



Finalmente, en la zona ya de las ciencias positivas, encontramos también cierta prioridad de sumo interés. Aquí todo está conspirando hacia un *fin* determinado, que es precisamente el fin más excelente. De manera que aparecen en primer lugar las ciencias que van como preparando cada vez con mayor aproximación al hombre, para conseguir este fin último de las ciencias que no puede ser otro sino la perfección y la felicidad del hombre mismo en el mayor grado posible.

De esta manera hallamos, en primer lugar, las *ciencias teóricas de la materia.* Le siguen las *ciencias teóricas de la vida.* Como una prueba de que la pura teoría está ordenada a la acción vemos, en un segundo plano, las *ciencias prácticas o de la técnica,* las cuales se aprovechan de las ciencias teóricas para el mayor bien, utilidad, perfección y felicidad del hombre. La técnica, efectivamente, tiene como objeto el servir a la felicidad y a la perfección humana, aplicando en esta dirección *humana* los resultados de las ciencias puramente especulativas.

Pero las *ciencias* de la técnica, que ante todo trasforman el mundo material para facilitar al hombre su vida en este mundo temporal, no llegan a satisfacer todas las exigencias humanas. El hombre desarrolla una actividad y una vida que están por encima de las leyes de la materia. Es, por tanto, necesaria una nueva ciencia, a la vez especulativa y práctica, una nueva técnica por así decirlo de la actividad espiritual para ayudar al hombre a conseguir su total perfección y felicidad humanas. Y aquí nacen las *ciencias del espíritu,* que son, a la vez, ciencia y arte, especulación y acción, ya que directamente tienen por objeto estudiar la realidad, de manera que orienten al hombre a obrar bien y obtener su perfección espiritual. Por eso los antiguos las llamaban predominantemente "ciencias prácticas", porque, aun cuando tienen mucho de

especulación, su fin propio es el *obrar* humano en el orden individual y social. Suponen, pues, un paso ulterior respecto de las ciencias puramente teóricas o prácticas de la materia.

Hemos obtenido ahora la siguiente dirección que nos explica la finalidad y la jerarquía del conocimiento científico:

1) En primer lugar están las *ciencias puras de la materia* como base indispensable al hombre para manejar el mundo material.

2) En segundo lugar las *ciencias de la técnica de la materia*, que aprovechan los resultados de las ciencias puras y los aplican al mayor perfeccionamiento material del hombre mismo.

3) En tercer lugar las *ciencias teórico-prácticas del espíritu*, las cuales, después de asegurar al hombre la perfección material por las ciencias técnicas, lo llevan a su perfección espiritual e integral.

De esta manera reciben su profundo sentido humano y trascendente todas las ciencias humanas, desde las matemáticas puras, o las ciencias de la materia bruta, hasta la sociología. Con una gradación cada vez más inmediata, todas van sirviendo a su último fin dentro del universo sensible, que es el *hombre*: *Las ciencias especulativas de la materia y las ciencias de la vida son para las ciencias técnicas de la materia y de la vida: éstas, a su vez, son para las ciencias espirituales, a las que sirven de base y de las que reciben verdadero sentido humano; las ciencias espirituales están destinadas, por su parte, a la perfección y la felicidad de la sociedad humana.*

En realidad, la sociedad es el fin a donde tiende la actividad terrenal humana, como el medio natural de que el individuo logre a su vez su perfección y felicidad. *La sociedad es, pues, para el hombre.*

Pero, el individuo humano ¿es ya un fin en sí mismo, o tiene un fin trascendente al cual él deba ordenarse y subordinarse? Ésta es la última pregunta que se impone en el orden teleológico o de los fines. Pregunta a la cual debe responder la *teología*, natural o sobrenatural. Por eso, en la cumbre de todas las ciencias humanas vuelve otra vez a encontrarse la ciencia o sabiduría sobre Dios. Y puesto que en la respuesta afirmativa del destino teológico del hombre, *el hombre es para Dios*, el problema teológico arroja también el sentido definitivo, explicativo y coordenador de todas las ciencias humanas en el orden puramente natural.

Puede ahora apreciarse que lo característico de la clasificación de las ciencias que proponemos es, no sólo el utilizar conjugados los criterios más aptos de clasificación de las ciencias, *sino el haber puesto de relieve la coordinación de las diversas ciencias entre sí*. La relación entre las ciencias, relación de coordinación y de subordinación, ha surgido de la aplicación de dos criterios fundamentales: uno de orden ontológico, el de los objetos formales, y otro de orden teleológico, el de los fines.

Descendiendo de arriba abajo domina el criterio de *orden ontológico*. Los objetos formales de las ciencias van apareciendo según el orden de mayor a menor comprehensión, o de lo más general a lo más particular. Así se explica que los últimos o inferiores estén comprendidos en los primeros o superiores, y, por tanto, *subordinados a ellos*, ya que deben recibir sus principios y últimas explicaciones de los primeros.

En cambio, de izquierda a derecha han resultado las ciencias ordenadas y subordinadas según *el orden teleológico*, o de su finalidad. De los fines inmediatos más urgentes para la vida material, a los fines últimos que se refieren a la vida espiritual. Aquí los primeros están orde-

nados a los últimos, como los menos excelentes a los más excelentes. En esta gradación de fines el último fin de todas las ciencias es el hombre mismo en su realidad material y espiritual. Y, a su vez, el último fin del hombre será el fin trascendente de toda la realidad.

La conjugación de estos dos criterios de clasificación y subordinación ofrece, en la práctica, la orientación básica para el trabajo de conjunto de las diversas ciencias en los problemas comunes, y la parte correspondiente a cada una de ellas, v.gr. para la esencia de la materia las ciencias físico-químicas deben aportar los datos experimentales, y la metafísica de la naturaleza los principios filosóficos generales que dominan al ser material en cuanto tal. Científicos y filósofos, desde su propio campo, aportarán la solución integral a los problemas de la materia, que cada uno de ellos no podría resolver aisladamente dentro de sus métodos específicos.

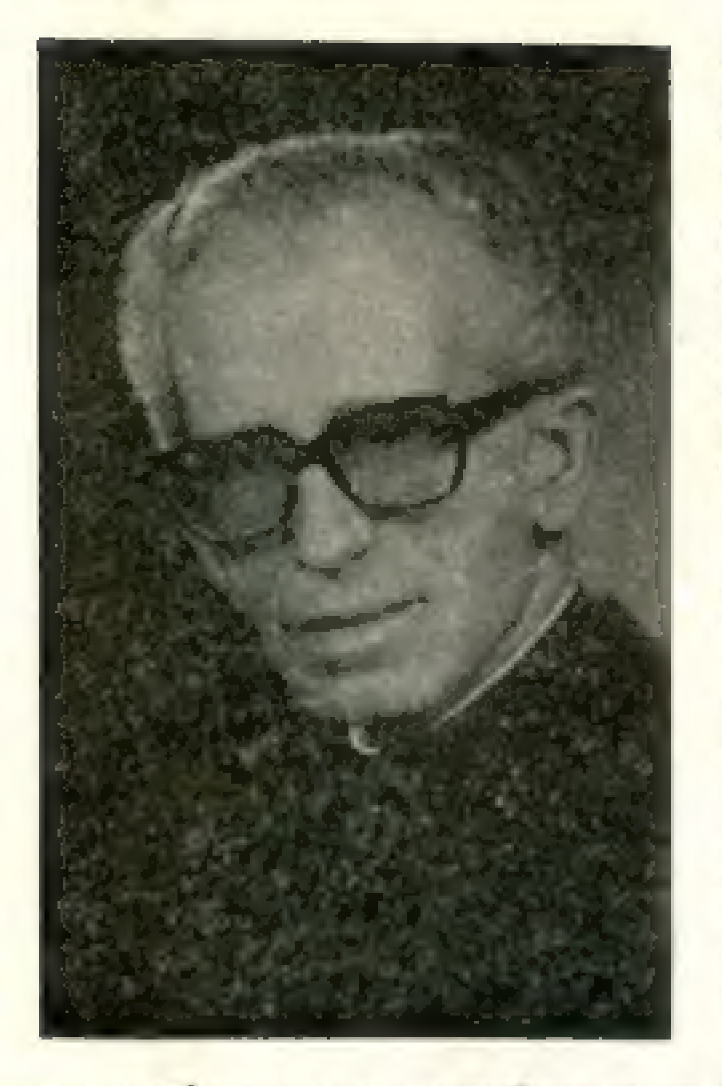
Recordemos, después de todo lo dicho, que no consideramos "perfecta" la clasificación de las ciencias que proponemos ni el cuadro sinóptico en que las coordinamos. Ninguna clasificación de las ciencias es perfecta. Todas éstas se hallan tan entrelazadas, que es prácticamente imposible marcar una línea divisoria que no corte una o más de una de las diversas ciencias. Sólo hemos pretendido hacer una "aproximación más adecuada" a la real distinción, clasificación y coordinación de las diversas disciplinas del saber humano.

ÍNDICE GENERAL *

* Ver índice especial antes de cada parte.

Se terminó de imprimir
en agosto de 1983,
en Talleres Gráficos Linorap S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.

Tirada: 1.500 ejemplares.



El título de este volumen, *Filosofía y vida,* pone de relieve el aspecto fundamental de la filosofía del P. Ismael Quiles: sabiduría que nace de la vida concreta de cada hombre, de la propia vida individual y que debe volver a cada hombre para explicarle su razón de ser, sus alegrías y sus dolores, sus esperanzas y sus angustias, la luz mezclada con las tinieblas que forman el entretejido palpitante de la existencia humana, de la existencia personal de cada uno. Recojamos la síntesis final de su trabajo *Filosofar y vivir*:

"Descubrir la relación del hombre con Dios, he aquí el coronamiento del filosofar y de la filosofía.

"Bástale «guardar fidelidad» a las exigencias íntimas de nuestro ser, respetar su *dirección ontológica,* para colocarse en la ruta y llegar hasta el fin.

"Entonces podremos recuperarnos para el ser y para la vida y comprobar que no marchamos en las tinieblas y en las sombras hacia la nada y hacia la muerte:

"que no somos para la *soledad,* sino para la *comunicación;*

"que no somos para la *muerte,* sino para la *vida;*

"que no somos para la *nada,* sino para la *plenitud*".

El primer estudio, *Filosofar y vivir,* escrito en 1948, ha descubierto a muchos que la filosofía es algo íntimo al hombre mismo, que le da el sentido de su vida, sentido que el hombre ansiosamente busca y se esfuerza por explicar.

Bien mostró el autor con su claridad y precisión características, que la filosofía surge de la experiencia del hombre y es para explicar al hombre y su experiencia, por la cual éste se encuentra a sí mismo, y descubre al prójimo, al mundo y a Dios.

Tal visión de la esencia del filosofar, cuyo punto de partida y punto final es la experiencia humana, la ha puesto de manifiesto Karol Wojtyla en su obra *Persona y acción,* que comienza, se desarrolla y termina con el análisis y comprensión de la "experiencia del hombre"; y aclara: "El objeto de la experiencia del hombre, que se manifiesta a través de todos los momentos y que al mismo tiempo está presente en cada uno de ellos" (*Persona y acción,* BAC, Madrid, 1982, p. 4).

Esta intuición central del Padre Quiles es ya el germen de la que posteriormente ha desarrollado al mostrar su filosofía in-sistencial, en la cual nos ha ofrecido una concepción original de la filosofía del hombre. En ésta se insertan ya algunos temas agregados a *¿Qué es la filosofía?* y el titulado *Ciencia, filosofía y religión.*

El presente volumen es complementario de la *Introducción a la filosofía,* la cual, a una exposición teórica de los temas, trata ya de tener presente la esencia vital de aquélla.